Templer, Bernhard

Judischen Philsophen des
Mittelalters



Die Unsterblichkeitslehre
der
jüdischen Philsophen des Mittelalters
bis auf Maimonides

in ihrem Verhältnis zu Bibel und Talmud.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

hohen philosophischen Facultät der Universität Bern

vorgelegt von

BERNHARD TEMPLER

aus Brzesko (Oesterreich).

1895.

In Commission bei M. Breitenstein

WIEN und LEIPZIG.

Auf Antrag des Herrn Professors **Dr. Stein** von der **Facultät** angenommen und zum Drucke genehmigt.

15
Templer

Druck von Alex. Wilh. Wolf & Co., Wien.

VORWORT.

Wenn wir die Litteratur über die Unsterblichkeitslehre des Judentums ins Auge fassen, so bemerken wir, dass in ihr bald eine eigentümliche Erschlaffung eingetreten ist. Während über die Unsterblichkeitslehre des Alten Testament mehr als über irgend einen anderen Gegenstand desselben geschrieben wurde, ist bis nun die in den Werken der jüdischen Philosophen enthaltene Fortentwickelung jener Lehre unseres Wissens noch nicht behandelt worden. Wir erachteten es daher — um diese Lücke auszufüllen — für eine nicht undankbare Aufgabe, die Systeme der bedeutendsten jüdischen Philosophen des Mittelalters, d. h. von Saadia bis Maimonides hinsichtlich ihrer Stellung zu der Unsterblichkeitslehre einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen.

Die besondere Aufgabe, die wir uns in dieser Arbeit gestellt haben, ist: Das Verhältnis dieser Philosophen zu Bibel und Talmud in Bezug auf die Unsterblichkeitsfrage klarzulegen, ohne die Beziehungen erschöpfend zu erörtern, in denen die einzelnen Philosophen zur damals herrschenden Philosophie stehen. Wir haben uns absichtlich diese Beschränkung auferlegt, da wir von dem Gedanken geleitet wurden, dass das Streben unserer Philosophen hauptsächlich darin bestand, eine Uebereinstimmung der Resultate ihres eigenen philosophischen Denkens mit den biblischen und talmudischen Lehren herbeizuführen. Wir hielten es deshalb

1

für notwendig, eine Einleitung über den Unsterblichkeitsglauben in Bibel und Talmud, als die eigentliche Grundlage ihrer Arbeit vorauszuschicken; dagegen haben wir die diesbezüglichen Aeusserungen in den Apokryphen, da sie keiner der von uns behandelten Philosophen erwähnt*), als nicht zu unserer Arbeit gehörend, unberührt gelassen.

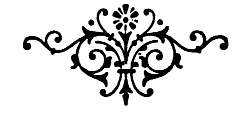
Bei jedem dieser Philosophen haben wir nach einigen Angaben über sein Leben und Wirken, seine Psychologie, als Grundlage der Unsterblichkeitslehre, in kurzen Umrissen zusammengestellt. Ebenso wurde die Messianologie eines jeden dieser Philosophen berücksichtigt, weil diese mit der Unsterblichkeitslehre in engem Zusammenhange steht und viel zu dem Glauben an ein Jenseits beigetragen hat. Dass ferner auch die Behandlung des Auferstehungsglaubens in unserer Arbeit ihre Berechtigung hat, braucht wohl unseres Erachtens nicht erst erörtert zu werden. Schliesslich sei noch bemerkt, dass wir lediglich den Standpunkt, den die Philosophen in ihren philosophischen Prosawerken vertreten, in diese Abhandlung aufgenommen haben, ohne uns mit den diesbezüglichen in ihren Gedichten enthaltenen Aeusserungen zu befassen. Da es zur Genüge feststeht, dass das philosophische Hauptwerk ibn Gabirols מקור חיים nicht aus jüdischen Anschauungen hervorgegangen ist, was auch schon ibn Daud (האמונה הרמה Einleitung, pag. 2, Z. 6 v. u) bemerkt, so konnte dieses sein Hauptwerk nicht in Betracht gezogen werden; auch ist Abraham ibn Esras Commentar zum A. T. unbeachtet geblieben, da er kein rein philosophisches Werk ist; dagegen wurden des Maimonides' nicht philosophischen Werke, משנה תורה, פירוש המשניות berücksichtigt, weil er sich in seinem philosophischen Hauptwerke ausdrücklich auf sie bezieht.

In den Anmerkungen haben wir uns meist an das Sachliche gehalten, und, soweit es möglich war, uns eine gewisse

*) Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir die Vermutung aussprechen, dass die Apokryphen unseren Philosophen unbekannt waren.

Kürze auferlegt. Um Wiederholungen zu vermeiden, fanden wir es für angemessen, die bereits von den Philosophen citierten Bibelverse nicht noch einmal anzuführen.

Die Abweichungen und Uebereinstimmungen der Ansichten der einzelnen Philosophen untereinander sind in den Resultaten, die aus der von uns entwickelten Unsterblichkeitslehre eines jeden gezogen sind, in den Hauptstücken angegeben worden. Ausserdem bieten die Vergleichungen und Verweisungen in den Anmerkungen dazu eine gewisse Handhabe.



EINLEITUNG.

Der Unsterblichkeitsglaube in Bibel und Talmud:

Der Zweck dieser kurzen Betrachtung ist, uns darüber Aufklärung zu verschaffen, ob der Unsterblichkeitsglaube sowohl im Pentateuch, wenn auch nur andeutungsweise, als auch in der ganzen Bibel vorkomme[1]), ferner welche Phasen er durchgemacht und wie er sich im Talmud fortentwickelt habe.

***a)* Der Unsterblichkeitsglaube in der Bibel.**

Als Beweis dafür, dass überhaupt der Unsterblichkeitsglaube in der Bibel vertreten ist, dürfte der offenbare Dualismus von Geist und Körper, wie er sich am deutlichsten Num. 16, 22 findet, angenommen werden[2]). Die eigentümliche und wahrscheinlich beabsichtigte Verbindung Gottes mit dem Geiste des Menschen, der Gen. 2, 7 als direkt von Gott dem Menschen eingehaucht geschildert wird, lässt wohl den Schluss zu, dass der Geist als etwas göttliches auch

---

[1]) Ueber die Litteratur des Unsterblichkeitsglaubens im A. T. vgl. Böttcher, De inferis, Dresden 1845, p. 7 ff.; Herzog u. Plitt, Real-Encyclopädie für protest. Theol. u. Kirche, Leipzig 1885, Bd. XVI, p. 189, 194 f.

[2]) Cf. F. Delitzsch, System der Bibl. Psych., Leipzig 1855, (II, §§ 2, 3, 4 etc.). Von demselben Commentar über die Genes., Leipzig 1860, p. 121 f., 141 ff.

unsterblich sei[3]). Dieser Glaube erscheint uns in den meisten hierauf bezüglichen Stellen als individuelle Unsterblichkeit, d. h. als ein Fortleben der Seele eines jeden Individuums. Für diese Anschauung seien hier folgende Stellen erwähnt:

Gen. 15, 15: Gott sprach zu Abraham: „Und Du wirst kommen zu deinen Vätern in Frieden", nämlich nach dem Tode. Der Vater Abrahams, Terach, starb in Charan (cf. Gen. 11, 32) und wurde wahrscheinlich auch dort begraben; die Familiengruft Abrahams dagegen befand sich in der Höhle Machpelah in Hebron, im Lande Kanaan (cf. Gen. 23, 19). Wenn nun Abraham, wie es in jener Stelle heisst, nach dem Tode zu seinen Vätern kommen soll, so müsste er bei seinem Vater Terach beigesetzt werden. Dass dies nicht der Fall ist, ergiebt sich aus Gen. 49, 30, 31. Daher kann der Ausdruck „Du wirst kommen zu deinen Vätern" nicht bedeuten, der sterbliche Körper wird bei den sterblichen Ueberresten des Vaters beerdigt werden, sondern die Seele wird zu der noch fortlebenden Seele des Vaters kommen[4]).

Gen. 37, 35 heisst es von Jakob, der seinen Sohn Joseph beweint: „Denn ich gehe hinab zu meinem Sohne trauernd in den Scheol". Nun glaubte aber Jakob, nach dem Berichte seiner Söhne, dass Joseph von wilden Tieren zerrissen sei (cf. Gen. 37, 33), demnach konnte er nicht daran denken, dass sein Körper mit dem seines Sohnes zusammenkommen werde, sondern nur, dass seine Seele mit der in dem Scheol fortlebenden Seele Josephs vereint werden würde[5]).

---

[3]) Cf. Delitzsch, System der Bibl. Psych., VI, § 1; Philippson, Die israel. Religionslehre, Teil 2 u. 3, p. 232; dagegen Engelbert, Das negative Verdienst des A. T., Berlin 1857, p. 44 ff., 55—70; Hamburger, Real-Encyclopädie, I. Teil, sub Unsterblichkeit der Seele.

[4]) Cf. A. Becherer, Der Glaube der Juden an Unsterblichkeit, München 1827, § 23; Zoekler, Handb. d. theol. Wissensch., Bd. 1, I. Abtlg., p. 444.

[5]) Cf. Herzog u. Plitt, p. 190; dagegen M. Heyn, Ueber die Unsterblichkeitslehre des A. T., Hildburgh 1870, p. 9; Engelbert, p. 74, Anm. 2.

1. Sam. 28, 19: „und morgen wirst du und deine Söhne bei mir sein". Diese Stelle ist der Erzählung von der Totenbeschwörerin in Endor entnommen. Das Verbot der Totenbeschwörung an sich, wie es sich schon im Pentateuch Deuter. 18, 11 findet, ist ein genügender Beweis für den vorhandenen Volksglaubon an die Fortexistenz der Seele[6]). In dem 1. Buche Samuel wird nun erzählt, dass Saul, der früher alle Zauberei und Totenbeschwörung nach dem Gesetze Moses aus dem Lande verbannt hatte, durch den unglücklichen Krieg mit den Philistern bewogen, eine Beschwörerin, die sich in Endor verborgen hatte, aufsuchte und durch dieselbe den Geist Samuels heraufbeschwören liess. Samuel verkündet nun dem Saul: „morgen wirst Du und deine Söhne bei mir sein". Saul und seine Söhne kamen in der Schlacht um, wurden dann verbrannt und ihre Gebeine zu Jabes begraben (cf. 1. Sam. 31, 12, 13), während Samuel zu Ramah beerdigt wurde (cf. 1. Sam. 25, 1), und sein Geist in Endor erschien. Es kann daher die Verkündigung Samuels nicht die Bedeutung einer Vereinigung der Körper haben, vielmehr liefert dieselbe einen Beweis für die Fortdauer der Seele nach dem Tode[7]).

2. Sam. 12, 23 berichtet: dass David während der Krankheit seines Sohnes tastete und betete, nach dessen Tode aber seine der Trauer ergebene Lebensweise änderte. Auf die Frage seiner darob erstaunten Umgebung erwiderte David: „Ich gehe zu ihm, er aber kehret nicht zu mir zurück", d. h. David glaubte fest daran, dass seine Seele nach seinem Tode mit der des Kindes vereinigt sein werde.

Der Aufenthaltsort der aus diesem Leben geschiedenen Seelen ist, wie wir schon in der obcitierten Stelle Gen. 37, 35 gesehen haben, der Scheol[8]). Die alten Hebräer stellten sich

---

[6]) Cf. Heyn, p. 7 f; Zoekler, das.

[7]) Cf. Becherer, § 25.

[8]) Das Wort שאול wird von Verschiedenen verschieden abgeleitet. Nach Gesen.-Lex. sub שאול ist die Ableitung eine zwiefache, entweder

unter Scheol eine Tiefe in der Erde vor in der Weise, wie die Griechen unter Hades. Daher spricht die Bibel von einem Hinabsteigen in den Scheol, von einer Tiefe des Scheol[9]). In dieser Tiefe herrscht undurchdringliche Finsternis, durch keinen Strahl der Sonne erhellt, weshalb sie Hiob 10, 21 ארץ חשך וצלמות „Land der Finsternis und des tiefen Schattens" genannt wird. Der Scheol ist unersättlich[10]) und dazu bestimmt, die Seelen der Abgeschiedenen in sich aufzunehmen, denn die Seelen aller Menschen ohne Unterschied müssen in diesen Ort hinabsteigen[11]). Dort geniessen sie, von der Last und Mühe des Erdenlebens befreit, jener ewigen Ruhe, die allen in gleicher Weise zu teil wird. Dort hört jeder Standesunterschied auf, Könige und Fürsten ruhen zusammen mit ihren Sclaven und Dienern, die der Macht

---

von שָׁאַל „fordern", demnach ein Ort, der alles fordert, um es in sich aufzunehmen, oder von שָׁעַל verwandt mit שׁאל „gesenkt sein", wonach dann das Wort die Bedeutung „Senkung", „Tiefe" hat. Cf. Concordantia ed. Julius Fürst; Engelbert, p. 74, Anm. 1; Heyn, S. 8. Für den Ort der fortlebenden Seelen hat die Bibel noch andere Ausdrücke, wie אבדון cf. Ps. 88, 12; Prv. 15, 11; Hi. 26, 6 etc. בור cf. Jes. 14, 16, 19; Ez. 26, 20; Ps. 28, 1 etc. צלמות cf. Jes. 9, 1; Ps. 23, 4; Hi. 10, 21 etc. שחת cf. Jes. 38, 17; Ps. 55, 24 etc.; cf. Bernhard Stade, Ueber die Altt. Vorst. vom Zustande nach dem Tode, Leipzig 1877, p. 13.

9) Cf. Stellen wie Genes. 37, 35; Num. 16, 30; 1 Sam. 2, 6; 1 Reg. 2, 6, 9; Jes. 57, 9; Ez. 31, 15; Prv. 9, 18; Hi. 11, 8; vergl. hierzu Kohel 3, 21.

10) Cf. Prv. 27, 20; 30, 15, 16.

11) Cf. Ps. 89, 49; dagegen findet sich Jes. 30, 33, der Ort der Unterwelt mit תפתה bezeichnet, worunter ein Ort des Gräuels und Schreckens in der Nähe Jerusalems (cf. Jer. 7, 31) bezeichnet wird, in welchem man dem Moloch-Götzendienst huldigte, der darin bestand, die Kinder zu verbrennen. Der Name für diese Gräuelstätte wird a. o. a. St. auf den Scheol übertragen, in welchem die Frevler ihren Aufenthaltsort haben sollen. Cf. Talm. babl. Erub. 19a; Comment. Raschi z. St.; Concordantia sub תפת. Hiermit ist die Ansicht ausgesprochen, dass den Seelen der Frevler ein besonderer Ort zugewiesen wird. Cf. dagegen Gesen.-Lex. sub תפתה; Knobel Jes. z. St. Letzterer scheint das Richtige behauptet zu haben. Vergl. Stade, p. 16.

ihrer Herren entzogen sind. So werden alle dieser Fortdauer teilhaftig in gleicher Weise[12]). Die Seelen befinden sich in dem Scheol in Frieden und Stille, denn sie sind lautlos[13]), gleich wie in einem schlafenden Zustande[14]). Es hören alle Frevelthaten in dieser zweiten Welt auf[15]), denn jede That, Berechnung, Kenntnis und Weisheit der Seelen ist hier ausgeschlossen[16]). Dahin ist jeder Schmuck, der im Leben sie geziert[17]); dahin ist der persönliche Stolz und die Hoheit, mit der sie sich auf Erden geschmückt haben[18]). Hier erfreuen sie sich nicht mehr der Herrlichkeit Gottes[19]), jede Lobpreisung seines göttlichen Namens hört auf, seine Treue und Huld wird nicht mehr besungen[20]), alles Hoffen und Harren auf seine unvergängliche Liebe und Güte ist entschwunden[21]), denn sie bleiben immer in dem Scheol und kehren nicht mehr zurück, selbst beim Untergange der Himmel erwachen sie nicht[22]). Hiermit ist eine zukünftige Auferstehung vollständig ausgeschlossen.

Neben dieser Anschauung von dem Scheol und dem Leben in demselben scheint sich als Fortentwickelung auch in den Schriften, in denen der Scheol in oben geschilderter

---

[12]) Cf. Hi. 3, 14, 15, 19; Herzog u. Plitt, S. 190; Stade, p. 20; Heyn p. 11 (cf. Anm. 11).

[13]) Cf. Ps. 31, 18.

[14]) Cf. Hi. 3, 13.

[15]) Cf. Hi. 3, 17.

[16]) Cf. Koh. 9, 10; dagegen scheint Jes. 14, 10 den Seelen Bewusstsein und Behagen zuzuschreiben, wenn sie darüber Freude empfinden, dass jener so mächtige und nnbezwingliche König von Babel, gleich ihnen, in den Scheol hinabgestiegen ist. Doch wird diese Stelle wie auch dieses ganze Capitel bildlich aufzufassen sein. Aehnlich Ez. 31, 16; vergl. Delitzsch, System. der Bibl. Psychol, S. 355; Stade, p. 19 f.

[17]) Cf. Ez. 26, 20.

[18]) Cf. Jes. 14, 11.

[19]) Cf. Jes. 38, 11.

[20]) Cf. Jes. 38, 18; Ps. 6, 6; 88, 12.

[21]) Cf. Jes. 38, 18.

[22]) Cf. Hi. 7, 9, 10; 10, 21; 14, 10, 12.

Weise angenommen wird, der Glaube an ein jüngstes Gericht, an den Messias und die Auferstehung ausgebildet zu haben[23]). Die Propheten haben sich das jüngste Gericht, das sie יום יהוה nennen, als einen Tag des Grausens und Schreckens vorgestellt. Es ist dies der Tag des Zornes und Grimmes des Ewigen, der die Sünder mit Feuer richtet und vertilgt, der an dem Erdball die Bosheit ahndet, und Hochmut, Hoheit, Trotz und Macht dämpft und niederschmettert. Mit diesem Gottesgerichte an den Menschen, die infolge dessen „seltener zu finden sein werden als gediegenes und feines Gold", vollzieht sich eine vollständige Umwandlung in der Natur. Blut, Feuer und Dampfwirbel kündigen dieses furchtbare Ereignis an. Die strahlende Sonne verfinstert sich, die Himmel erbeben, die Erde zittert an ihrer Stätte, der Mond lässt sein Licht nicht mehr leuchten, die Gestirne des Himmels erlöschen, und die Erde gleicht einer Wüstenei, denn die Ahndung vollzieht sich auch an den Cedern des Libanon, an allen Eichen, an hohen Bergen, an jedem ragenden Turm und an jeder festen Mauer. An diesem Tage bei allen diesen Umwälzungen und schrecklichen Naturereignissen regiert erhaben auf dem Berge Zion der Ewige. Seine Getreuen und alle Anderen, die sich seines Namens rühmen, werden entrinnen, auf dem Berge Zion und in Jerusalem wird Rettung sein[24]), denn bevor dieser Tag des Herrn mit allen seinen Schrecken eintritt, erscheint Eliah, um die Herzen der Menschen zu läutern und zu bessern, um sie von dem sicheren, allgemeinen Verderben zu retten[25]). Nach diesem Gerichtstage wird ein Sprössling aus dem Stamme Isai auftreten, der das Königtum in Israel wieder aufrichten wird. Dieser, erfüllt von dem Geiste Gottes, ist ausgezeichnet

---

[23]) Cf. Herzog u. Plitt, p. 192; Stade S. 24—32.

[24]) Zur Schilderung des Gerichtstages cf. Jes. 2, 12 ff.; 13, 9 ff.; 24, 21; 66, 16; Ez. 30, 3; Jo. 1, 15; 2, 1 ff.; 3, 3 ff.; Am. 5, 18 ff.; Obad. 1, 15; Zeph. 1, 7 ff.; 3, 8 ff.; Zach. 14, 6; Mal. 3, 2 f.; Dan. 12, 1.

[25]) Cf. Mal. 3, 23, 24.

durch Weisheit, Einsicht, Rat und Stärke, Erkenntnis und Gottesfurcht. In vollkommenster Gerechtigkeit und Geradheit werden die Rechtssachen von ihm geschlichtet, und durch seiner Worte Macht wird der Bösewicht vernichtet werden. Ein langes Leben[26]) in Reichtum und Behaglichkeit werden sie dann geniessen, und auf sie wird sich ergiessen der Geist Gottes, so dass ihre Söhne, Töchter, Knechte und Mägde weissagen werden. Das Heiligtum wird in grosser Pracht aufgerichtet werden, und von hier aus wird die Erkenntnis Gottes die Erde erfüllen, wie Wasser die Meerestiefe bedecken. Alle anderen Nationen werden hinziehen, die Worte des Ewigen zu erfassen und nach ihnen zu wandeln; willig werden sie dem auserwählten Volke gehorchen, jeder Streit, jede Eifersucht, jeder Krieg wird schwinden, allgemeiner Friede wird herrschen unter den Menschen, wie auch im Tierreich. An jedem Sabbath und Neumond werden sie kommen, dem Ewigen zu dienen und das ewige Verderben der Abtrünnigen zu schauen „deren Wurm nicht sterben, deren Feuer nicht erlöschen wird“[27]). Während die Frevler der Auferstehung nie teilhaftig werden[28]), wird für die Gerechten und Verständigen ein Wiederaufleben angenommen[29]). Der Prophet Ezechiel schildert sogar Cap. 37 das Aufleben des Körpers infolge der Wiedervereinigung mit dem Geiste[30]).

Ergiebt sich nun hieraus, dass in der Bibel der Glaube an die individuelle Unsterblichkeit sich erweisen lässt, so finden wir dagegen in den wahrscheinlich spät verfassten

---

[26]) Cf. Jes. 65, 20. Im Widerspruche damit steht Jes. 25, 8, wo es heisst, dass der Tod für immer von der Erde verschwinden wird. Cf. Sanh. 91b; Gesen. z. St.; Knobel z. St.; Engelbert p. 60 f.

[27]) Zur Schilderung des Messiasglaubens cf. Jes. 2, 2 ff.; 11, 1 ff.; 27, 13; 60, 1 ff.; 65, 13 ff.; 66, 23 f.; Ez. 34, 23 f.; 36, 26 ff.; 37, 24 ff.; 39, 29; Hos. 2, 20; Jo. 3, 1, 2; 4, 18 ff.; Am. 9, 11; Mich. 4, 1 ff.; 5, 1.

[28]) Cf. Jes. 26, 19; dagegen Dan. 12, 2; vergl. Herzog u. Plitt, p. 192; Stade, S. 33, 35.

[29]) Cf. Deuter. 32, 39; 1. Sam. 2, 6.

[30]) Cf. Heyn p. 15; Stade S. 32.

Büchern Hiob und Koheleth[30a]) die Unsterblichkeit der Seele als ein Aufgehen in den Geist Gottes[31]). Hiob 34, 14, 15 heisst es nämlich: „Wenn er (Gott) sich nur zu Herzen nähme, seinen Geist und seinen Odem in sich einzöge, es vergienge alles Fleisch zumal, und der Mensch kehret in den Staub zurück". Zum richtigen Verständnisse dieser Verse genügt es, auf die Schöpfungsgeschichte des Menschen hinzuweisen, wo es heisst, dass Gott seinen lebendigen Geist zur Belebung dem Menschen eingehaucht. Wenn daher Gott diese Seele, die er dem Menschen gegeben hat, und die ein Teil seines eigenen unsterblichen Geistes ist, dem Menschen nimmt und zu sich einsammelt, so heisst das nichts anderes, als dass die Seele des Menschen in die göttliche Seele aufgeht, also ihre Individualität verliert. Fehlt die Seele dem Menschen, so fehlt ihm sein Lebenselement, der Körper zerfällt in den Staub, aus dem er geschaffen ist. Auf demselben Princip beruht Koheleth 12, 7: „Zur Erde kehrt der Staub zurück, so wie er gewesen, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat"[32]).

30a) Cf. Zoekler, das., p. 244, 249.

31) Doch begegnen wir in diesen Büchern, wie wir oben gesehen haben, auch den Glauben an die individuelle Unsterblichkeit, an den Scheol.

32) Im Widerspruche damit steht eine Stelle in Delitzsch's gelehrtem Buche System d. Bibl. Psych. III, § 2: „Wo also die Schrift eine Resorption des Geistes in Gottes Wesen auszusagen scheint Ps. 104, 29; Job 34, 14, ist nichts Anderes gemeint, als dass der unpersönliche Geist des Tieres in den Gesammtgeist des Naturlebens zurückgenommen wird." Delitzsch nimmt also in den angegebenen Stellen eine Resorption des Geistes an, nur behauptet er, dass es sich hier um Tierseelen handelt. Das ist unserer Meinung nach richtig für Ps. 104, 29, weshalb wir diese Stelle, als nicht zum Thema gehörig, von unseren Beweisstellen ausgeschlossen haben. Anders verhält es sich jedoch mit Hi. 34, 14. Erstlich ist in der erwähnten Stelle die Rede vom Menschen, und zweitens kann nach Delitzsch's eigenen Ausführungen hier nicht von einer Tierseele gesprochen werden. Denn in seinem Commentar über die Genes. p. 143, sagt er, dass נשמה nur an einer einzigen Stelle des A. T., nämlich Genes. 7, 22 sowohl den Menschen, als auch den Tieren zugeeignet wird, während sonst נשמה nur

Nach dem Vorausgeschickten mag es auffallend erscheinen, dass der Unsterblichkeitsglaube, obwohl er sich aus der Bibel ableiten lässt, doch nicht klar und deutlich darin ausgesprochen ist. Als Grund könnte angenommen werden, dass dieser Glaube schon vor der Gesetzgebung auf dem Sinai im Volke gelebt hatte[33]), weshalb das mosaische Gesetz eine ausdrückliche Erwähnung desselben nicht für nötig befunden hat. Aehnliche Anlehnungen an die im Volke lebenden Anschaungen finden sich auch sonst noch im Pentateuch, wie z. B. das Ehescheidungsgesetz, Deuter. 24, 1—4, wo die gesetzliche Erlaubnis der Scheidung als ein allgemeiner Volksbrauch vorausgesetzt und nicht weiter erwähnt wird[34]).

---

die Menschenseele bezeichnet. Nun steht a. a. O. רוחו ונשמתו; mithin kann nach Delitzsch hier nur die Menschenseele gemeint sein. Ebenso scheint Bibl. Psych. IV, § 4: „Es liesse sich allenfalls sagen, dass der Geist des Menschen in der Unmittelbarkeit seines Ursprungs נשמה heisst . . .“ im Widerspruche mit seiner obigen Behauptung zu stehen. — Was den Vers in Koheleth betrifft, den wir als ferneren Beleg für unsere Ansicht angeführt haben, so will auch diesen Delitzsch nicht gelten lassen; den Bibl. Psych., III, § 2 bringt er Koh. 12, 7, in Verbindung mit Vers 14 und erklärt: Der Geist des Menschen geht zurück zu Gott „und zwar zu Gott dem Richter, also doch wohl ohne Verlust des Bewustseins“, d. h. eine Resorption der Menschenseele findet nicht statt. Nun will aber dieser Satz für sich allein verstanden werden, und aus dem Parallelismus, in dem er gebaut ist, scheint der Sinn sieh leicht nach unserer Ansicht zu neigen. Der Mensch, der aus Körper und Geist besteht, zerfällt auch nach seinem Tode in diese beiden Substanzen, und zwar kehrt jede von ihnen in ihren Ursprung zurück. וישב העפר על הארץ כשהיה d. h. die körperliche Substanz kehrt in ihren Ursprung zurück, wird wieder Erde, wie sie gewesen; auf dieselbe Weise, muss auch der zweite Teil erklärt werden והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה der Geist kehrt in seine Ursprünglichkeit zurück, d. h. in den Geist Gottes. Cf. Delitzsch, Comment. Job z. St.; Becherer, § 30, p. 60 f.; Heyn, p. 15; Herzog u. Plitt, p. 192; Grätz, Kohel. z. St.

[33]) Cf. Albert Kahle, Zur Entwickelungsfrage der altt. Vorstell. von der Unsterbl. Freiberg 1873, p. XVIII ff.; Stade, p. 7; Heyn, p. 17.

[34]) Cf. J. H. Weiss, Zur Geschichte der jüdischen Tradition, Wien, Teil 1, p. 6 ff.

Aus unserer knappen Darstellung ergiebt sich also, dass der Unsterblichkeitsglaube sich aus den biblischen Büchern erweisen lässt, und zwar in dreifacher Form. Einmal tritt er uns entgegen als Glaube an den Scheol, in welchem die Seele nach ihrem Erdendasein als wesenloser Schatten fortlebt. Das ist der Volksglaube, der sich schon in den ältesten Schriften findet; dann sehen wir vorzugsweise bei den Propheten die Anschauung von der Unsterblichkeit der Einzelseele in Verbindung mit der Auferstehungslehre vertreten; schliesslich erscheint er in den jüngeren Abschnitten der Bibel als ein völliges Aufgehen der Einzelseele in den Gesammtgeist Gottes, eine Anschauung, die wir besonders in Hinsicht auf ihre Vertreter als philosophische Deduktion bezeichnen möchten. Jedoch sind diese drei Entwickelungsstufen nicht so scharf begrenzt, dass sich nicht der Volksglaube sogar bis in die letzten biblischen Schriften erhalten hätte.

b) Der Unsterblichkeitsglaube im Talmud.

Während in der Bibel, wie wir gesehen haben, die Unsterblichkeit der Seele mehr vorausgesetzt als gelehrt wird, finden wir dagegen im Talmud diesen Glauben als ein feststehendes Credo, zu dessen Erklärung die Rabbinen ihrer Phantasie in jeder Weise einen zu weiten Spielraum gewährten[35]), so dass sie von der reinen Anschauung der Bibel vielfach abwichen.

Nach der Ansicht des Talmud ist die diesseitige Welt gleichsam eine Vorhalle, in welcher die Seele sich vorbereitet, um in das Prunkgemach des jenseitigen, ewigen Lebens eintreten zu können (Aboth 4, 21; Mo. Kat. 9b). Im Tractate Kidd. 40b werden die Gerechten mit einem Baume verglichen, der an einem „reinen Orte" steht, während sein Zweig in einen „unreinen Ort" hinüberragt; wird der Zweig abgeschnitten, so steht der Baum ganz in dem reinen Orte. Das Leben der Frommen auf Erden ist dieser Zweig, das

[35]) Cf. Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft., XXI, p. 552 ff.

Fällen desselben gleicht dem Abschneiden des Lebensfadens; der Gerechte bleibt dann in dem reinen Ort, d. h. der Gerechte kommt, nachdem er in diesseitigem Leben durch Leiden vervollkommnet worden, in die Gefilde des jenseitigen Lebens, wo allein ihm der Lohn für seine Thaten hinieden zu teil wird[36]). Aus diesen u. a. St. ist ersichtlich, dass der Sinn der Talmudisten auf das zukünftige Leben עילם הבא gerichtet war; demnach haben sie auch jenes Leben bis ins Kleinste zu schildern versucht.

Wir wollen im Folgenden einen kurzen Abriss davon geben, in welchem ihre Ansichten über das jenseitige Leben und die Unsterblichkeit, welch' letztere einander oft widersprechen, klar hervortreten sollen.

Bei dem Tode der Gerechten spricht Gott in Bezug auf den Körper: er gehe ein in Frieden, in Bezug auf die Seele: sie kehre zurück zu mir (Sabb. 152b)[37]). Die Verwesung des Körpers tritt nach der Ansicht einiger nach zwölf Monaten ein, während welcher Zeit die Seele hinauf uud hinunter steigt. Erst nachher löst sich der Körper auf, und die Seele schwingt sich endgiltig empor (ibid.). Nach anderer Ansicht wird der Körper erst unmittelbar vor der Auferstehung zu Staub (ibid.)[38]). Solange der Leichnam noch nicht in das Grab gesenkt ist, weiss und hört er alles, was um ihn vorgeht und von ihm gesprochen wird (ibid.), weshalb er auch die Trauerrede bei seinem Begräbnisse mit anhört (Sabb. 153a). Es herrschen Meinungsverschiedenheiten darüber, wann der Tote dieses sein Bewusstsein verliert, ob gleich zur Zeit, wo das Grab zugeschüttet wird, oder erst nach der Verwesung des Körpers (ibid. 152b). Einige nehmen sogar an,

---

[36]) Cf. Aboth d' Rabb. Nathan, Absch. 38; Aboth 2, 21; Kidd. 39 b; Chull. 142 a; Talm. jer. Sanh. Absch. 10; Jalkut zu Jes. § 330; z. Spr. Sal. § 947.

[37]) Cf. Kethub. 104 a; Jalk. z. Ps. § 889; Midr. Rabb. Genes. Cap. 8; Jalk. z. Genes. § 18.

[38]) Cf. Rosch ha-Schan. 17 a.

dass das Nagen des Wurmes dem toten Körper denselben Schmerz bereitet, wie dem lebendigen der Nadelstich (ibid. 152 a), dass die Toten selbst die Schmerzen anderer mitempfinden, dass sie sich über die Vorgänge in der Welt unterhalten und für die Lebenden beten; dass sie wissen, was die Menschen von ihnen sprechen[39]). Ferner wird berichtet, dass sich auch im Jenseits ein Lehrhaus befindet[40]). Dieser Anschauung wird jedoch von einigen Talmudisten widersprochen[41]). Eigentümlich ist die Vorstellung, dass mit dem diesseitigen Leben jede Lust und jedes Vergnügen aufhöre (Erub. 54 a)[42]), dagegen finden wir die manigfachsten Schilderungen von den Freuden im jenseitigen Leben, was auch der Grundanschauung des Talmud von der Belohnung des Gerechten im Jenseits entspricht[43]). Allerdings hat sich eine gesunde Anschauung herausgebildet, dass dieses Vergnügen nicht in den körperlichen Lüsten und Empfindungen bestehe, sondern lediglich in dem Anschauen und in der Betrachtung der Erhabenheit Gottes[44]). Im Gegensatze dazu werden andererseits die sinnlichen Vergnügungen und Freuden des jenseitigen Lebens in den herrlichsten Farben ausgemalt[45]).

Nach dem Tode übergiebt der Todesengel den Menschen dem Aufseher über die Toten, dessen Name דומה ist[46]).

---

[39]) Cf. Berach, 9 a, 18; Sabb. 13 b; Moed Kat. 25 a; Nidd. 37 a; Taan. 16 a; Sot. 11 b; Kidd. 81 a; Talm. jer. Berach. Absch. 2.

[40]) Cf. Baba Mez. 85 a; Berach. 18 b; Jebam. 76 b; Sanh. 70 a, 90 b; Chag. 14 a; Talm. jer. Schewiith Absch. 4; Midr. Rabb. Deut. C. 7; Tanch. Deut. Absch. Ki Sab.; Jalk. z. Ps. § 833, zu Gen. § 20.

[41]) Cf. Sabb. 30 a; Pesach. 50; Kethub. 103 b.

[42]) Ebenso sonderbar ist in der talmudischen Zeit die Anschauung des Midr. Rabb. Koh. C. 1, dass die Seelen aller Abgeschiedenen in den Scheol kommen. Cf. Rabb. Gen. C. 12; Talm. jer. Chag. Absch. 2.

[43]) Cf. Anm. 36.

[44]) Cf. Berach. 17 a; Aboth 4, 22; Bab. Bathr. 10 a; Sabb. 30 b; Meg. 15 b; Talm. jer. Meg. Absch. 3; Midr. R. Num. C. 8; Deuter. C. 1[1].

[45]) Cf. Taan. 25 a; Kethub. 77 b, 103 a; Bab. Bath. 58 a; Jalk. z. Gen. § 20.

[46]) Cf. Chag. 4 b; Sanh. 94 a; Sabb. 152 b; Berach. 18 b.

Die Seele umschwebt trauernd den Körper sieben Tage (Sabb. 152a)[47]; sie erscheint vor dem höchsten Richter[48]. Dieses ethische Moment wird im Talmud vielfach betont, damit die Menschen in Hinblick auf das göttliche Gericht und die Rechenschaft, die sie nach ihrem Tode vor dem König aller Könige ablegen müssen, die ihnen von Gott verliehenen Güter nur zu edlen Zwecken verwenden (Aboth 3, 1, 20; 4, 29; Berach. 28b; Talm. jer. Sot. Absch. 2; Midr. Rabb. Lev. Cap. 18; Koh Cap. 12; Talm. babl. Chag. 4b). In diesem göttlichen Gerichte wird hauptsächlich untersucht, ob die Geschäftsgebahrung des Menschen eine ehrliche und gesetzliche war, ferner ob er seine ehelichen Pflichten erfüllt, und ob er sich eifrig mit dem Gesetzesstudium befasst hat. Diese Fragen werden an jeden ohne Unterschied des Ranges und Standes gestellt[49]. Die Verteidigung beziehungsweise Anklage übernehmen einerseits die Mizwoth, d. h. die guten, edlen Thaten, die menschlichen Glieder, das Gemäuer und die Wände seines Hauses, andererseits der Jezer ha-Ra, der böse Trieb, die Sünde, die den Menschen vom rechten Weg abgebracht hat[50]. Jede einzelne That wird dem Menschen vorgelegt (Talm. jer. Chag. Abschn. 2; Rabb. Lev. C. 26; Tanch. Abschn. Emor; Rabb. Koh. C. 12); er bestätigt sie mit seiner Unterschrift und anerkannt dann den Urteilsspruch als einen gerechten (Taan 11a; Erub. 19a). Das Urteil lautet entweder auf die Verweisung in die seligen Gefilde

---

[47]) Nach Talm. jerus. Berach. umschwebt die Seele den Körper, von dem sie sich ungern trennt, drei Tage. Cf. Talm. jer. Mo. Kat. Absch. 3; Tanch. Absch. Mik.; Midr. Rabb. Gen. C. 100; Lev. C. 18; Jalk z. Hi. § 907.

[48]) Cf. Midr. R. Lev. Cap. 4; Tanch. Lev.; Jalk. z. Lev. § 464. In denselben Stellen finden wir jedoch eine zweite Annahme von der Verurteilung der Seele mit dem Körper zugleich. Vergl. Sanh. 91a; Sifri Absch. Haas.; Tanch. Absch. Kedosch.

[49]) Cf. Sabb. 31a; Sanh. 7a; Jom. 35b; Kidd. 40b.

[50]) Cf. Sot. 3b; Abod. Sar. 5a; Ab. 6, 10; Succ. 52b; Taan. 11a; Chag. 16a; Jalk. z. Hi. § 900; Midr. Rabb. Num. Cap. 20; Bab. Bath. 16a; Tanch. Num, Absch. Bal.

des Ganeden[51]) oder auf die Verdammung in das Gehinnom[52]) (Berah. 28b; Aboth d' Rabb. Nath., Absch. 25). Die Zedakah, die Tugend der Gerechtigkeit, rettet die Seele von der Verurteilung und von den Qualen des Gehinnom (Bab. Bath. 10 a; Pirke d' R. Elieser, C. 34). Beide, Ganeden und Gehinnnm, sind nach der göttlichen Absicht vor der Weltschöpfung geschaffen worden[53]). Die Grösse des Ganeden ist der sechzigste Teil des Gehinnom, und die ganze Welt steht zu letzterem in dem Verhältnis, wie ein Deckel zum Topfe (Taan. 10a; vergl. Talm. jer. Berach. Absch. 1). Ganeden ist der Wohnsitz für die Gerechten, wo einem jeden von ihnen eine seinen Verdiensten entsprechende Ruhestätte angewiesen wird[54]). Die Frevler kommen ins Gehinnom. Dieses befindet sich oberhalb des Himmels, nach anderer Ansicht unter den finsteren Bergen (Tamid. 32 b). Angeblich hat es drei Eingänge, die Wüste, das Meer und Jerusalem (Erub. 19a; Succ. 22b). Es giebt ein siebenfaches Gehinnom[55]), wo die Frevler mit Feuer gebrannt werden und die entsetzlichsten Schmerzen erleiden müssen[56]). Dieser Zustand dauert nach allgemeiner Ansicht zwölf Monate (Edioth 2, 10). Nach dieser Zeit werden sie befreit; nur drei Kategorien sind zu ewiger Verdammnis verurteilt, nämlich der Ehe-

---

[51]) Cf. Gen. 2, 8 ff., womit ein herrlicher, duftender Garten bezeichnet ist, der dem ersten Menschenpaare vor dem Sündenfalle zum Aufenthaltsorte diente; vergl. Gesen.-Lex. sub עדן.

[52]) Cf. Anmerk. 11; Jerem. 7, 31, woher der Talmud die Bezeichnung für die Hölle entlehnte; vergl. Gesen.-Lex. sub גיא.

[53]) Cf. Ned. 39 b; Pes. 54a; Midr. Rabb. Gen. C. 1, 11, 15; Pirke d' R. Elies.; Jalk. z. Gen. §§ 5, 20; z. Spr. Sal. § 942; Midr. Tanch, Absch. Ch. Sar.

[54]) Cf. Bab. Mez. 114b; Bath. 84 a; Sabb. 152a; Berach. 12b; Jalk, z. Genes. § 20.

[55]) Cf. Sot. 10 b; dagegen Jalk. z. Spr. Sal. § 939; vergl. Kidd, 40b; Jalk. z. Ps. § 656; Erub. 19a; Talm. jer. Jebam. Absch. 1.

[56]) Cf. Taan. 5 a; Chag. 15 b; Bab. Mez. 85a; Bath. 84 a; Sanh, 100b; Pes. 54 a; Berach. 57b; Talm. jerus. Sanh. Absch. 10; Midr. Rabb, Gen. C. 28, 51; Tanch. Absch. No.

brecher, derjenige, der einen anderen öffentlich beschämt, und der ihn mit schimpflichen Namen benennt (Bab. Mez. 58 b; Rosch ha-Schan. 17 a; Sanh. 108 a). Im Gegensatze zu der Annahme eines Ganeden und Gehinnom finden wir die Ansicht vertreten, wonach die Seelen der Gerechten unter den Thron Gottes versetzt werden, wo sie behütet und aufbewahrt, wogegen die der Frevler ruh- und rastlos hin und her getrieben werden[57]. Unmittelbar vor der Auferstehung, für welche Sanh. 90 ff. Beweise aus der heiligen Schrift geliefert werden[58], wird ein zweites göttliches Gericht angeordnet, in welchem die Gerechten, die Frevler und diejenigen, welche zwischen diesen Beiden die Mitte halten noch einmal abgeurteilt werden (Rosch ha-Schan. 16 b; vgl. dagegen Talm. jer. Rosch ha-Schan. Absch 1). Von allen diesen werden die als gerecht Befundenen der Auferstehung teilhaftig (Taan. 7 a; Kethub. 111 b), welche unmittelbar von Gott[59] durch den im Himmel Araboth (Chag. 12 b) aufbewahrten Thau vollzogen wird[60]. Die nun Auferstandenen geniessen das Glück des ewigen Lebens[61], welches in den herrlichsten und schönsten Farben ausgemalt und geschildert wird[62].

Aus unserer Schilderung der talmudischen Anschauungen über die Unsterblichkeit ergiebt sich nun Folgendes:

---

57) Cf. Sabb. 152 b; Chag. 12 b; Aboth d' R. Nath. Absch. 12; Jalk. z. Ez. § 375; z. 1. Sam. § 134; Othi. d' R. Aki., Oth 50; Tract. Kal.

58) Cf. Sifri Absch. Haasinu.

59) Cf. Taan. 2 a; Midr. R. Deuter. C. 7; Schoch. Tob Absch. 78; Othi. d' R. Aki., Oth 7; dagegen Pesach. 68 a; vergl. Succ. 52 a.

60) Cf. Sabb. 88 b; Chag. 12 b; Talm. jer. Berach. Absch. 5; Taan. Absch. 1; Jalk. z. Ez. § 375; z. Mich. § 553.

61) Cf. Sanh. 91 b, 92 a; Talm. jer. Berach. Absch. 5; Midr. Rabb. Gen. C. 14; Jalk. z. Gen. § 20; Midr. R. Deuter. C. 2.

62) Cf. Berach. 34 b; Sabb. 30 b, 63 a, 151 b; Pes. 2 a, 50 a, 68 a, 117 a; Rosch ha-Schan. 16 a; Jom. 5 b, 76 a; Succ. 52 a; Taan. 31 a; Meg. 15 b; Chag. 12 a; Schek. 11 a; Keth. 111 b; Kidd. 39 b; Bab. Bath. 74 b ff., 122 a; Sanh. 90 a ff.; Toseftha z. Sanh. Absch. 13; Abod. Sar. 3 a ff.; Talm. jer. Succ. Absch. 5; Meg. Absch. 1, 2; Mo. Kat. Absch. 3; Jebam. Absch. 8; Kidd. Absch. 4; Sanh. Absch. 10; Sabb. Absch. 6; Midr. Rabb. Gen

Im Talmud wird die Unsterblichkeit der Seele, ja sogar im Gegensatze und im Widerspruche mit der Bibel, ein zeitweiliges Fortleben des Körpers nach dem Tode angenommen. Während ferner die Bibel nur einen Sammelpunkt und ein Los für die Seelen aller Abgeschiedenen, nämlich den Scheol, kennt, finden wir im Talmud — wahrscheinlich unter dem Einflusse des Parsismus — eine Scheidung, indem bald nach dem Tode Gerechte und Frevler an verschiedenen Orten ein verschiedenes Los trifft. Infolge dieser Trennung sahen sich wohl die Talmudisten veranlasst, im Gegensatze zur Bibel bald nach dem Tode ein Gericht über den Abgeschiedenen anzunehmen, ohne jedoch das Gericht vor der Auferstehung, welches in der Bibel gelehrt wird, aufzugeben, wahrscheinlich um die biblische Anschauung nicht völlig zu verwerfen, so dass nach dem Talmud der Mensch zweimal abgeurteilt wird. Was nun die Anschauung über das Leben nach dem Tode anlangt, so haben wir hier zwei verschiedene, vollständig abgegrenzte, der Geistesrichtung des Volkes und ihrer Lehrer entspringenden Vorstellungen gefunden, nämlich: den Volksglauben an sinnliche, und die Gelehrtenlehre über geistige Genüsse. Während nach dem Volksglauben die Seelen im Ganeden und Gehinnom sinnliche Freuden geniessen, beziehungsweise sinnliche Schmerzen erleiden, wird diese Sinnlichkeit von den Gelehrten vollständig abgewiesen. Doch innerhalb der letzteren Anschauung lassen sich wiederum zwei Stufen unterscheiden. Auf der einen wird noch ein geistiger Genuss der Seele durch dass Anschauen Gottes anerkannt, während auf der anderen jeglicher Genuss überhaupt negiert wird.

Cap. 6, 12, 16, 20, 88, 95, 98; Lev. C. 13, 27, 28, 32; Num. C. 8, 20; Deuter. C. 7; Koh. C. 1, 2; Tanch. Absch. Noah, Wajig., Wajechi, Emor, Kedosch., Schel., Bal.; Jalk. z. Gen. §§ 4, 54; zu Exod. § 359; z. Num. § 769; z. Richt. § 59; z. Lev. § 535; z. Sam. § 161; z. Jes. §§ 296, 302 315, 330, 362, 359 ff., 374, 503; z. Mich. § 551; z. Malea. §§ 589, 593 z. Ps. § 888; z. Koh. § 968 etc. etc.

Die Unsterblichkeitslehre der jüdischen Philosophen des Mittelalters bis auf Maimonides, in ihrem Verhältnis zu Bibel und Talmud.

I.

Saadia ben Joseph.

Nach dem Abschlusse des Talmud trat in der geistigen Bewegung des Judentums eine Erschlaffung ein, weshalb aus dieser Zeit keine besonders bemerkenswerten Geistesprodukte zu verzeichnen sind. Die Sammlung und Niederschrift der Lehren des Judentums, welche während so vieler Jahrhunderte als Tradition fortgelebt hatten, schien alle Kräfte des Geistes im Volke aufgezehrt zu haben, und daher bedurfte es wohl erst eines äusseren Ansporns, bevor es sich aus seiner geistigen Unthätigkeit wieder aufraffen konnte. Erst das neunte Jahrhundert führte einen Umschwung herbei, indem die Philosophie sich Eingang auch in die Kreise des Judentums zu verschaffen und auch dieses, wie alle anderen Religionen, einer kritischen Betrachtung zu unterwerfen suchte. Um die Glaubensanschauungen und Glaubenssätze des Judentums gegen die um sich greifenden philosophischen Lehren auch philosophisch zu verteidigen, schrieb Saadia[1])

[1]) Saadia ben Josef wurde geboren im Jahre 892 n. Chr. in Fayyoum in Unterägypten und wurde 928 von dem Exilarchen David ben Saccai als Gaon an die Hochschule von Sura berufen. Zwei Jahre darauf geriet er mit diesem in Streit, wurde seines Amtes entsetzt und zur Flucht genötigt. Sieben Jahre lang hielt er sich in einem Verstecke auf. Nach erfolgter Versöhnung mit seinem Gegner ward er wieder in sein früheres Amt eingesetzt, und nach weiterer fünfjähriger Thätigkeit starb er 952. Ueber sein Leben und seine Philosophie vergl. Grätz, Geschichte des Judentums, Bd. V, p. 301 ff.; Munk, Notice sur R. Saad. Gaon, Paris 1838;

sein berühmtes Werk Emunoth we-Deoth [2]), vom Glauben und Wissen. So beginnt mit Saadia die mittelalterliche Philosophie des Judentums, welche durch ihn einen bedeutenden Aufschwung genommen hatte und für die Folgezeit von ganz besonderem Einflusse ward. In dem genannten Werke vertritt Saadia den Standpunkt, dass das Judentum als ein unerschütterlicher Glaube zu betrachten ist, welcher durch philosophische Forschung bewiesen und erhärtet wird, zugleich fügte er darin eine eingehende Kritik der philosophischen Systeme an, die diesem Glauben widersprechen. Er wird in jeder Beziehung von dem Grundsatze geleitet, dass alles, selbst die Wunder, die in der Bibel erzählt werden, sich mit der Vernunft vereinbaren lassen müssen. Dieses Bestreben finden wir ganz besonders klar ausgeprägt in den letzten Abschnitten seines Werkes (Abschnitt 6—9), wo er über die Seele, ihre Fortdauer nach dem Tode, über die Auferstehung und Vergeltung spricht.

Wir wollen im Folgenden diesen Teil seiner Philosophie genauer darzustellen versuchen, indem wir uns darauf beschränken wollen, nachzuweisen, ob und wie weit diese seine Lehren auf biblischen und talmudischen Boden fussen [3]).

Ewald u. Dukes, Beitr. z. Gesch. d. ält. Ausl. u. Spracherkl. d. A. T., Stuttg. 1844; Dukes, Nachal Kedumim, Hannov. 1853, I. Heft, p. 1—5, 23—26; Eisler, Vorlesungen über d. jüd. Phil. d. Mittelalters, I. Abtlg., Wien 1876; J. Guttmann, Die Religionsphil. des Saadia, Göttingen 1882; B. Beer, Phil. u. philos. Schriftst d. Jud., Leipzig 1852, p. 16 ff.; Jüd. Zeitsch. f. Wissensch. u. Leben, X. Jahrg., p. 258 f., 172 ff.; Stade, Zeitschrift f. d. altt. Wissensch., IV. Jahrg., p. 225 ff.; Bicure ha-Itim, IX. Jahrg., p. 20 ff., X. Jahrg., Toldoth R. Nath., Anmerk. 31, XI. Jahrg., p. 83 f.; Gugenheimer, Die Religionsphil. des R. Abr. b. David ha-Levi, p. 14 Anm.; Geiger, Moses b. Maimon, p. 2 f.

[2]) Cf. Monatssch. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent., fortges. von Grätz, XIX. Jahrg., p. 401 ff.; Geiger, Jüd. Zeitsch. f. Wissensch. u. Leb. X. Jahrg., p. 4 ff.; Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre, Gotha 1877 p. 78 ff.

[3]) Ueber den Zusammenhang seiner Lehren mit der damals herrschenden Philosephie, vergl. Anhang zur vorliegenden Arbeit.

Gott ist der Schöpfer aller Dinge, und keinem Dinge kann eine Ewigkeit zugeschrieben werden. Demnach ist auch die Seele von Gott geschaffen[4]), und zwar ist die Anzahl aller Seelen, welche Gott für nötig erachtet, geschaffen, also existieren sie vor dem Körper[5]). Das Wesen der Seele übertrifft die Sphären an Reinheit und Klarheit, sie gleicht dem Aether und ist deshalb unsichtbar[6]); wie die Sphären

---

[4]) VI, p. 120, התאמת כי הנפש ברואה בעבור מה שהקדמתי מחדוש כל נמצא והפסד שיהיה דבר קדמון זולתי הבורא ומאמר הבורא ויוצר רוח אדם בקרבו (Sach. 12, 1), was die Schwurformel (Jer. 38, 16) bestätigt. Die Stellen werden citiert nach der Ausgabe von Fischl, Leipzig 1859.

[5]) VI, 129. עד שיתקבצו שאר הנפשות אשר חיבה חכמת הבורא בריאתם womit auch Midr. R. Genes. C. 24. אין מלך המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות überein-stimmt. Der Beweis, dass Saadia die Präexistenz der Seele angenommen hat, scheint uns hervorzugehen aus folgender Stelle: VI, 121. שהיא לא תפעל אלא בגוף die Seele äussert ihre Wirksamkeit nur im Körper, woraus zu schliessen wir uns für berechtigt halten, dass sie vor dem Körper existiere, wenn auch ohne Thätigkeit. In derselben Weise kann man diesen Schluss ziehen aus VI, 123. שהיתה בלתי פועלת לבדה בבנינה Mit dieser Annahme stimmen auch Talm. babl. Abod. Sar. 5a; Jalk. z. Jes. § 349; z. Ps. § 831 אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף überein, ebenso Chag. 12 b ערבות בו נשמתי של צדיקים ונשמות שעתיד להבראות cf. Sanh. 91 b; Jebam. 63 b; Nidd. 13 b; Midr. R. Lev. C. 15; Gen. C. 8; Ruth C. 2; Kohel. C. 1; Jalk. z. Gen. § 13; z. Chron. § 1076. Dagegen ist Guttmann in dem bereits erwähnten Werke p. 199 der Ansicht, dass jede Seele zu gleicher Zeit mit dem Körper geschaffen werde, wofür er als Beweis die Stelle VI, 117. התחלת נפש האדם בלבו עם שלמות צורת גופו angiebt. Nach unserer Meinung ist die Stelle so zu erklären, dass die Thätigkeit der Seele mit der Vollendung der körperlichen Gestalt beginnt; vergl. Gugenheimer, die Religionsphil. d. Abr. b. David, Anmerkg. z. p. 27; Berliner, Magazin f. jüd. Gesch. u. Litt., I. Jahrg., p. 14 und Fortsetzung,

[6]) VI, 128. בעבור זכותה והדמותה לאויר בזכותה (nach anderer Lesart בזכותו) באשר לא נראה הגלגלים בעבור נהיות גרמיהם וזכותם cf. Talm. babl. Sabb. 152 b; Berach. 10 a, 66 b; Midr. R. Lev. C. 4, Deuter. C. 2; Tanch. Absch. Ch. Sar.; Pirke d' R. Elieser, Absch. 34; Sch. Tob Absch. 103; Jalk. z. Ps. § 857.

nimmt sie das Licht in sich auf und strahlt es wieder aus [7]). Sie ist noch feiner als jene und daher mit Sprache begabt. Der Sitz der Seele ist im Herzen, als dem Mittel- und Ausgangspunkte des Blutes, welches von da aus durch die Adern im Körper die Empfindungen und Bewegungen hervorruft [8]). Die Seele hat zwei Attribute חיה lebendig, und יחידה einzig; das erstere bezeichnet das Verbleiben der Seele in ihrem ursprünglichen Zustande nach der Vorzeichnung Gottes, das letztere ihre Unvergleichbarkeit auf der Erde [9]). Ihre Wirksamkeit äussert sich nur in Verbindung mit dem Körper und zwar durch drei Kräfte: die intellektuelle, die zornige, die begehrende; wofür sich in der Bibel die Ausdrücke נשמה, רוח נפש finden [10]). Sie schöpft ihre Einsicht aus sich selbst und ist die Vermittlerin und Leiterin der Sinne [11]). Die Verbindung der Seele mit dem Körper hat Gott angeordnet, damit dieselbe zu ewiger Glückseligkeit und Wohlfahrt gelange. Durch das Befolgen der Gebote und die Ausübung

---

7) VI. 120. שהיא מקבלת האור כאשר יקבל הגלגל ותהיה בו מאירה hierin findet man die Ansicht des Talm. bab. Sabb. 32a. vertreten נשמה שנתתי בכם קרויה נר cf. Midr. Rabb. Gen. C. 14; Deuter. C. 4; Tanch. Absch. No.; Jalk. z. Spr. Sal. § 938; Midr Rabb. Ex. Cap. 36.

8) VI, 122. משכנה בלב מבני אדם etc. VI, 119. הדם הוא משכנה ומרכזו ובכחו יראה לנו כחה cf. Berach. 10a. נשמה מלאה את כל הגוף Chag. 16 b. איזהו דבר שוכבת בחיקו זה נשמה Midr. Rabb. Gen. C. 26. שבעולם הזה הרוח הוא נבוקת באחד מאיבריו vergl. Midd. Rabb. Gen. C. 14; Lev. C. 4; Jalk. z. Gen. § 20, z. Ez. § 375, z. Ps. § 857.

9) VI, 122. חיה בעבור שהיא עומדת בהעמדת [richtiger כהעמדת] בוראה לה אבל יחידה מפני שאין לה דומה בארץ cf. Midr. R. Gen. C. 14. חמש שמות נקראו לה etc.; Deuter. C. 2; Jalk. z. Gen. § 20, z. Koh. § 968.

10) VI, 121. יראה לה ג׳ כוחות, כח ההכרח [richtiger ההכרה] וכח הכעס וכח התאוה ועל כן קראה אותה לשוננו בשלשה שמות cf. Midr. R. Gen. C. 32.

11) VI, 121. הנפש הזאת חכמה לעצמה ··· היא הנותנת לכלים החוש Uebereinstimmend damit ist Berach. 10a. נשמה זנה את כל הגוף cf. Midr. R. Lev. C. 4; Tanch. Absch. Ch. Sar.; Jalk. z. Ps. § 857; Kusari, Anmerkg. 12.

frommer Thaten vermehrt sich nämlich ihre Reinheit, während Vergehungen ihr Wesen verdüstern und verdunkeln [12]). Solange die durch Sünde befleckte Seele mit dem Körper vereint ist, kann sie Busse thun; hat sie sich aber in sündigem Zustande dem Körper entwunden, so ist keine Läuterung derselben mehr möglich [13]). Bei der Verbindung von Leib und Seele hat der Schöpfer zugleich die Dauer ihrer Vereinigung bestimmt, welche er jedoch verlängern oder verkürzen kann [14]). Die Trennung von Leib und Seele erfolgt beim Anblick des von Gott gesandten Todesengels und wird verursacht durch das Entsetzen, welches die Schreckensgestalt mit den feurigen Augen und dem gezückten Schwerte dem Menschen einflösst [15]). Bei ihrem Scheiden wird die

---

[12]) VI, 123. ותגיע אל הנעם המתמיד ואל ההצלחה הגמורה ···· כי העבודות יוסיפו בעצמה אור והעונות מקדירים עצמה רצה קב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות cf. Macc. 23 b. כל מי שעושה מצוה הוא כאלו מדליק נר לפני הק"בה ומחיה נפשו Midr. R. Exod. C. 36. vergl. Midr. R. Gen. C. 13, C. 44; Lev. C. 13; Num. C. 17; Koh. C. 1; Tanch. Absch. Schem., Schel.; Schoch. Tob Absch. 18; Agad. Sam. C. 4; Jalk. z. Gen. § 20, z. 1. Sam. § 161, z. Spr. Sal. § 947, z. Koh. § 967; Berach. 6 b; Sabb. 30 b.

[13]) VI, 123. המגואלות מהסבעודסב גוף אפשר להם תשובנה etc. Cf. Abod. Sar. 4 b; Erub. 22 a. היום לעשותם ולא למחר לעשותם Aboth 4, 22. יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולב חוה מכל חיי העולם הבא vergl. Abod. Sar. 3 a; Aboth d' R. Nath. Absch. 12; Midr. R. Koh. C. 1; Jalk. z. Koh. § 967.

[14]) VI, 126. בוראם שם להתחברותם מדת ימים מניים cf. Jebam. 49 b. את מספר ימיך אמלא etc. Sabb. 30 a; Chag. 4 b f.; Mo. Kat. 28 a; Talm. jerus. Schek. Absch. 2, Berach. Absch. 2, Rosch ha-Schan. Absch. 1; Tanch. Deuter. Absch. Waeth.

[15]) VI, 127. רבותינו הודיעונו שהמלאך אשר ישלחנו הב ורא להפריד ביניהם יתראה לאדם כצורת אש ···· וכאשר יראהו יחרד למראה ותתפרד נפשו מגופו Uebrigens findet sich diese im Namen der Talmudlehrer citierte Stelle nicht ganz in dieser Weise. Abod. Sar. 20 b. אמרו על מלאך המות שהוא מלא עינים בשעת פטירתו של חולה עומד מעל מראשותיו וחרבו שלופה בידו וטפה של מרה תלויה בה כיון שהחולה רואה אגתו מודעוע ופותח פיו וזורקה לתוד פיו ממנה מת Nach dem Talmud tritt also der Tod dadurch ein, dass der

Seele infolge ihrer Klarheit und Aetherähnlichkeit nicht gesehen. Sie ist nach dem Tode eine Zeit lang ruhelos, bis alle Teile des Körpers sich aufgelöst haben, da sie durch die Vorstellung der Vernichtung des Körpers, durch das Zernagen der Würmer beunruhigt ist[16]). Die Seele ist aufbewahrt für die Vergeltung. Die Seelen können sich, wie bereits erwähnt wurde, während ihrer Verbindung mit dem Körper veredeln oder beflecken. Die ersteren sind würdig und achtungswert, sie gleichen dem von Schlacken gereinigten Golde, während die letzteren entwürdigt und gesunken sind, gleich den Schlacken und unedlen Metallen[17]). Die reinen Seelen werden für würdig befunden oben unter dem Throne der Gottesherrlichkeit zu weilen, dagegen müssen die sündigen unten ohne Ruhe und Rast in dieser Welt herum-

---

Todesengel den Tropfen Gift, der an seinem Schwerte hängt, in den vor Schrecken geöffneten Mund des Kranken hinabträufelt. Saadia dagegen lässt, wie wir oben gesehen haben, den Tod blos durch den Schrecken, den die Erscheinung verursacht, eintreten. Da er seine Ansicht nach dem Talmud wiedergiebt, so scheint er eine andere Vorlage gehabt zu haben.

[16]) VI, 128. ובתחלת זמן הפרוד תעמוד הנפש זמן מבלי מנוחה etc. Cf. Sabb. 152 b. כל שנים עשר חודש גופו קיים ונשמתו עולה ויורדת לאחר שנים עשר חודש הגוף בטל ונשמתו עולה ושוב אינה יורדת cf. das. 152 a. קשה רמה למת כמחט בבשר החי der Talmud hat diese Stelle in der Weise aufgefasst, dass der Körper das Nagen des Wurmes empfindet. Es geht dies daraus besonders hervor, dass Sabb. 13 b die Ansicht ausgesprochen wird: אין בשר המת מרגיש באיזמל der tote Körper empfindet nicht den Nadelstich, worauf die angegebene Stelle als Gegenbeweis citiert wird. Die Discussion schliesst damit, dass sie die Stelle Sabb. 152 a als die richtige annimmt. Saadia citiert zwar diesen talmudischen Satz als Beweis für seine Ansicht, deutet ihn aber so, dass man auf die Vermutung kommen könnte, er habe ursprünglich an den Satz Sabb. 152 a נפשו של אדם מתאבלת עליו כל שבעה bei dieser seiner Erklärung gedacht. (Vergl. Einleit. Anm. 47).

[17]) VI, 123. הנפשות הזכות המזוקקות אשר נצלו תוקרנה ותכובדנה ··· והדומות לסיגים ולזיופים מהם תרדנה ותפחתנה cf. Sabb. 152 b. תנה לו כמו שנתנה לך בטהרה אף אתה בטהרה משל למלך בשר ודם etc. Midr. Rabb. Lev. C. 18; Jalk. z. Koh. § 989.

schweifen[18]). Leib und Seele sind solange von einander gesondert, d. h. die Auferstehung wird solange hinausgeschoben, bis alle Seelen, welche Gott für das Erdendasein bestimmt hatte, wieder zu ihm eingesammelt worden sind[19]). Für diese Zeit der Wiedervereinigung hat Gott eine äusserste Grenze festgesetzt, die aber durch die Busse näher gerückt werden kann[20]). Ist dieser Zeitpunkt erreicht, so folgt die Erlösung, das Erscheinen des Messias, die Wiederbelebung der Toten[21]). Die Busse, durch welche jene Grenze näher gerückt wird, besteht darin, dass die Israeliten, auf welche Saadia die Auferstehung beschränkt, reuevoll zu Gott zurückkehren und wieder einen frommen und sittlichen Lebenswandel beginnen; ist jedoch diese Busse eine unvollständige und ungenügende, so tritt die Erlösung erst zur festgesetzten Zeit ein, welche

---

18) VI, 128. הזך ממנה מקום שמירתו למעלה והעכור למטה cf. Sabb. 152b. נשמתו של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד ושל רשעים זוממות והולכות Weiter folgt im Talmud, jedoch in Klammern eingeschlossen, ומלאך אחד עומד בסוף העולם ומלאך אחר עומד בסוף העולם ומקלעין נשמתן זה לזה so dass diese Stelle in manchen Ausgaben nicht vorhanden gewesen ist, wie es auch aus dem Commentar Raschi's hervorgeht. Saadia citiert diese Stelle VI, 128: כמו שאמרו רבותינו ז"ל נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד ושל רשעים משוטטת בעולם ואין לה מנוחה deren Schlusssatz demnach mit der angezweifelten Stelle des Talmud sich nicht deckt. Ebensowenig stimmt diese Stelle des Saadia mit dem Anfang der Stelle Midr. R. Koh. C. 3 überein אחת נשמתן של צדיקים ואחת נשמתן של רשעים כולם עולות למרום אלא שנשמותיהן של צדיקים הן נתונות באוצר ונשמותיהן של רשעים מטורפות בארץ Die Verbindung des Anfanges der Stelle des Sabb. 152 b und des Endes von Midr. R. Koh. ergeben die citierte Stelle des Saadia. Vergl. Einl., Anm. 57.

19) Cf. Anmerkg. 4; Sabb. 152b.

20) VIII, 149. ב' זמנים אחד מהם זמן התשובה והב' זמן הקץ cf. Talm. babl. Sanh. 98a. זכו אחישנה לא זכו בעתה Talm. jerus. Taan. Absch. 1; Jalk. z. Jes, § 363.

21) VII, 132 ff. Saadia schliesst sich der allgemeinen Ansicht an; dagegen Berach. 34b. אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד noch weiter geht Rabbi Hillel, indem er Sanh 99a sagt: אין להם משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה.

in Daniel 12, 7 nicht klar bestimmt ist. Doch werden noch vor dieser festgesetzten Zeit die Israeliten durch Krankheiten, Krieg, Exil und andere harte Strafen zur Busse gezwungen, so dass dann die bestimmte Zeit ein der Erlösung würdiges Geschlecht vorfindet [22]).

Die Schilderung der Messiaszeit giebt Saadia fast wörtlich nach den Traditionen der Talmudlehrer. So wird von einem Messias ben Joseph, Armilos und Messias ben David gesprochen [23]), nach deren Erscheinen die Sammlung aller lebenden, gläubigen Israeliten aus allen Teilen der Welt und die Wiederbelebung der Toten stattfindet [24]). Diese letztere wird von Saadia auf viererlei Arten bewiesen, nämlich durch Natur- und Vernunfterkenntnis, durch die Schrift und die Tradition. Gott verbindet die Seele vom Himmel und den Körper von der Erde [25]), denn, obwohl die körperlichen Bestandteile sich beim Tode in ihre vier Urelemente aufgelöst haben, so werden diese Stoffe doch nicht mehr zu Neuschöpfungen gebraucht, so dass sie wieder vereinigt und verbunden den ehemalignn Körper bilden. Selbst die Körper, die von wilden Tieren oder vom Feuer verzehrt worden sind, werden der Wiederbelebung teilhaftig [26]), da ein geschaffener Körper den anderen nicht in ein Nichts verwandeln kann. Nur die Israeliten [27]), und von diesen die

---

[22]) VIII, 152. Saadia schliesst sich der Ansicht Rabbi Josuas Sanh. 97b an. Cf. daselbst ff.; Talm. jer. Taan. Absch. 1; Tanch. Absch. No.; Sabb. 118a; Sot. 49b; Midr. R. Gen. C. 42, 98; Jalk. z. Gen. § 72, z. Jes. § 359, z. Spr. Sal. § 944, z. Hos. § 518, z. Sach. § 583, z. Mal. § 595.

[23]) Das. Cf. Midr. Wajoscha; Succ. 52a.

[24]) VIII, 156 Cf. Talm, jer. Kelaim Absch. 9; Midr. R. Gen. C. 74, 96; Koh. C. 1; Pes. Rabb. C. 1; Tanch. Absch. Waj.; Jalk. z. Gen. §§ 130, 15; z. Ps. § 888; z. Koh. 967.

[25]) VI, 129. Cf, Einleit. Anm. 48; Berach. 60b; Midr. R. Gen. C. 20.

[26]) VII, 134. Cf. Gittin 57b.

[27]) VII, 138. Saadia schliesst sich damit der Ansicht des Rabbi Elieser Sanh. 105a; Midr. R. Gen. C. 13 an; dagegen spricht Rabbi Josua Sanh. ebendaselbst die Ansicht aus, dass auch von den anderen Völkern

Gerechten und Bussfertigen werden auferstehen[28]), und zwar in ihren Sterbekleidern[29]). Jeder hat das Bewusstsein von seinem ehemaligen Leben, er erkennt, dass er es selbst ist, der gestorben und jetzt wieder auferstanden ist, so wie einer, der aus einem mit Träumen begleiteten Schlafe erwachte, genau weiss, dass er es ist, der geschlafen hat und wieder erwacht ist. Die Verwandten erkennen einander, und jeder hält sich zu seinem Stamme; deshalb stehen auch die mit Gebrechen Behafteten in derselben Gestalt auf, damit sie erkannt werden, und ihre Heilnng erfolgt erst später[30]). Die Auferstandenen führen wieder ein irdisches menschliches Leben; sie haben dieselben körperlichen Bedürfnissen wie früher[31]), und sind verpflichtet, auch weiterhin die göttlichen Gebote zu beobachten[32]). Gott hat ihnen die freie Wahl gelassen[32a]), jedoch weiss er, dass sie den Weg zum Guten

---

diejenigen auferstehen werden, welche Gott anerkennen, womit die Mischnah Sanh. 90 a übereinstimmt. Und überhaupt ist diese letztere Ansicht im Talmud wie Midrasch die vorherrschende. Cf. Sanh. 110 b; Talm. jer. Berach. Absch. 9; Midr. R. Gen. C. 26; Num. C. 8; Koh. C. 1; Jalk. z. Jes. § 296, z. Mal. § 592; Baba Kam. 38 a; Sanh. 59 a; Ab. Sar. 3 a Schoch Tob Absch. 146.

28) VII, 143. Cf. Taan. 7 a; Kethub. 111 b; Jebam. 46 a.

29) Das. Cf. Kethub. 111 b; Sanh. 90 b; Pirke d' R. Elies. C. 33; dagegen Talm. jer. Kelaim Absch. 9; Kethub. Absch. 12. דרבי אמר לא כמה דבר אינש אזל הוא אתי vergl. Sabb. 114 a; Midr. R. Gen. C. 96, 100; Tanch. Absch. Waj.; Nidd. 20 a.

30) VII, 144. Cf. Sanh. 91 b; Midr. R. Gen. C. 95; Koh. C. 1; Gen. C. 20; Pesach. 68 a; Tanch. Absch. Wajig.; Jalk. z. Gen. § 15, z. 1 Sam. § 140, z. Jes. § 369, z, Mal. § 593; Sifri Absch. Haas.; Pirke d' R. Elies. l. c.; Agudath Sam. C. 25.

31) VII, 145. Cf. Schek. 11 a; Sabb. 30 b; Midr. R. Koh. C. 1; Tanch. Gen. Absch. Told.

32) Das. Cf. Midr. R. Num. C. 17; Jalk. z. Ps. §§ 682, 741; z. Jes. § 374; dagegen Talm. babl. Sabb. 151 b; Midr. R. Lev. C. 18, Koh. C. 12; Jalk. z. Koh. § 989.

32a) Cf. Stein, Die Willensfreiheit etc., Halle 1881, p. 8 ff.; Knoller, Das Problem der Willensfreiheit etc., Breslau 1884, p. 18 ff.

sich wählen werden[33]), und zwar deshalb, weil der prophetische Geist über sie ausgegossen ist[34]), weil die Schechinah über dem von Gott aufgebauten Tempel ihnen sichtbar sein wird[35]), und weil sie die Herrschaft über alle Völker besitzen und sich des grössten weltlichen Glückes und Wohllebens erfreuen werden[36]). Alle diese Auferstandenen wird die Erde fassen können[37]), sie werden nie mehr sterben[38]), während die inzwischen Geborenen nach langer Zeit aus dem Leben scheiden[39]), aber nicht mehr zu einem Erdendasein auferstehen werden. Die messianische Zeit wird in der diesseitigen Welt eine bestimmte Dauer haben[40]), und dann werden die Auferstandenen, sowie die während der Erlösungszeit Gestorbenen, in die zukünftige Welt der Belohnung und ewige Seligkeit[41]) entrückt werden[42]).

---

33) Das. Cf. Succ. 52 a; Talm. jer. Succ. Absch. 5; Midr. Rabb. Num. C. 17; Tanch. Absch. Kedosch.; Jalk. z. Sach. § 581.

34) VIII, 156. Cf. Midr. R. Num. C. 15; Tanch. Absch. Beh., Absch. Mik.; Jalk. z. Num. § 737, z. Jes. § 359 f.

35) Das. Cf. Talm. jer. Taan. Absch. 2; Midr. R. Gen. C. 2; Midr. Wajoscha; Jalk. z. Gen. § 4, z. Jes. §§ 305, 361, z. Spr. Sal. § 959; Tanch. Absch. Ki Sis.

36) VIII, 157. Cf. Sabb. 30 b; Kethub 111 b, 112 b; Talm. jer. Pesach. Absch. 10; Midr. R. Gen. C. 88, Koh. C. 1, 2; Pes. 118 b; Schoch. Tob Absch. 75; Jalk. z. Ps. § 869, z. Mich. § 551, z. Jes. §§ 359, 296, z. Mal. § 590.

37) VII, 144. Cf. Jalk. z. Gen. § 7, z. Jes. § 363.

38) Das. Cf. Einleitg. Anmerkg. 61; Talm. jer. Taan. Absch. 1.

39) VII, 145. אד ימיהם יהיו ארוכים ··· כמו שאמר כי הנער בן מאה שנה ימות cf. Pes. 68 a; Sanh. 91 b. כתיב בלע המות לנצח ··· וכתיב כי הנער בן מאה שנה ימות ··· כאן בישראל כאן בא"ה Midr. Rabb. Genes. Cap. 26. רבי יהושע בן לוי אומר לא בישראל ולא באומות העולם vgl. Midr. R. Koh. C. 1; Tanch. Absch. Em.; Jalk. z. Jes. § 295.

40) VII, 139. Cf. Sanh. 99 a; Midr. Wajoscha.

41) VII, 144. Cf. Aboth 2, 21; Schek. 9 a; Midr. R. Deuter. C. 7, Koh. C. 1; Tanch. Absch. No.; Jalk. z. Koh. § 967; Einleitg. Anmerkg. 36, 62.

42) Das. Cf. Pes. 68 a; Sanh. 91 b. כתיב וחפרה הלבנה וכתיב ואור הלבנה כאור החמה ··· כאן לעולם הבא כאן לימות המשיח vergl. hierzu Talm. jer. Meg. Absch. 2.

Die Vernunft, die Schrift und die Tradition liefern, wie Saadia am Anfange des neunten Abschnittes angiebt, die Beweise für die Notwendigkeit des Unsterblichkeitsglaubens. Eine Läugnung desselben würde Gottes Allgerechtigkeit und Allgüte widersprechen. Denn wenn wir sehen, dass in dieser Welt so oft die Frevler Glück geniessen und die Gerechten Schmerzen erleiden, so ist das mit Gottes Gerechtigkeit unvereinbar; und wenn wir ferner beobachten, dass jedes Glück auf Erden mit Unglück und jedes Gute mit Bösem verbunden ist, so steht dies nicht in Uebereinstimmung mit Gottes Allgüte. Daher muss der allgerechte und allgütige Schöpfer für die Menschen eine zweite Ruhestätte bestimmt haben, in der gerechte Vergeltung und vollkommenes Glück herrscht. Als Grund dafür, dass im Pentateuch nur von der diesseitigen Vergeltung die Rede ist, und eine jenseitige nicht deutlich erwähnt wird, giebt Saadia an, dass die Schrift sich auf den Verstand stützt, der hierzu auch ohne ausdrückliche Erwähnung führen muss. Die zukünftige Welt ist es also, in welcher voller Lohn dem Körper wie der Seele in gleicher Weise zu teil wird, weil sie ja beide immer gemeinsam bei allen Handlungen sich bethätigen[43]). Da die Menschen zwar in ihrer körperlichen Beschaffenheit, jedoch ohne alle sinnlichen Bedürfnisse in die zukünftige Welt versetzt werden, so muss Gott für sie erst einen Raum schaffen, der um seinem veränderten Zwecke zu entsprechen, auch anders geartet sein muss als die Erde[43a]). Er hat nämlich weder Ströme, Bäche, Gärten und Felder, noch irgend eine von den Eigenschaften, die zur Hervorbringung der Nahrung einst notwendig waren, sondern es ist für ihn ein solcher Luftkreis geschaffen, dass die Körper darin leben können. Hier giebt es keinen Wechsel der Zeiten, denn da keine Finsternis eintritt, so entfällt auch die Unterscheidung von Tag und Nacht, von Monaten

43) VI, 125. Cf. Einleit. Anmerkg. 48.

43a) IX, 168. Cf. Midr. R. Gen. C. 1; Deuter. C. 11; Jalk. z. Jes. § 372.

und Jahren. Lohn und Strafe, welche der Mensch hier seinen Thaten gemäss erhält, entspringen aus einer Quelle, die gleich der Sonne, welche sowohl wärmendes Licht wie versengende Glut ausstrahlt, für den Gerechteu wohlthätig und für den Frevler verderblich wirkt[44]). Die jenseitige Belohuung wird mit Ganeden bezeichnet, weil dieses als der schönste Wohnort gedacht wird[44a]), die Bestrafung mit Gehinnom, weil dieser Ort der fluchwürdigste war[44b]). Das jenseitige Leben der Gerechten ist ein rein geistiges ohne sinnliche Thätigkeit, ohne Gewerbe, ohne Speise und Trank, ohne Zeugung, überhaupt ohne irgend einen irdischen Anstrich. Sie sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und ergötzen sich an dem Glanze der Schechinah, der ihnen die leibliche Nahrung ersetzt[45]). Je nach der Grösse ihrer verdienstvollen Thaten, werden sieben aufsteigende Stufen ihrer Glückseligkeit unterschieden[46]). Sie können mit einander verkehren, wenn sie auf dieser Stufenleiter nicht allzuweit von einander entfernt stehen. Die Qualen der Frevler sehen sie mit an und preisen Gott, dass sie von diesen Schmerzen frei sind[47]). Von den Geboten bleiben für sie auch ferner noch diejenigen bestehen, welche sich aus dem Verstande ergeben, wie z. B. das Gebot von der Wesenhaftigkeit Gottes sowie die Pflicht, ihn anzubeten[48]). Die freie Wahl ist ihnen auch hier von

---

[44]) IX, 168. Cf. Ned. 8b; Ab. Sar. 8b; Midr. R. Genes. C. 6, 26, Koh. C. 1; Jalk. z. Jes. § 302; z. Mal. §§ 592, 593; z. Ps. § 684; Schoch. Tob Absch. 18.

[44a]) Cf. Einleitg. Anmerkg. 51.

[44b]) Cf. daselbst Anmerkg. 52.

[45]) IX, 167. Cf. Berach. 17 a; vergl. hierzu Anmerkg. 31.

[46]) IX, 174. Cf. Sabb. 152 a; Talm. jer. Chag. Absch. 2; Midr. R. Lev. C. 30; Sifri Absch. Debar.; Schoch. Tob. Absch. 11, 16; Jalk. z. Ps. § 656; Rabb. Lev. C. 18, 27.

[47]) IX, 176. Cf. Talm. jer. Maasr. Absch. 3; Midr. R. Lev. C. 32; Schoch. Tob Absch. 12; Jalk. z. Ps. § 659.

[48]) Das. Cf. Pesach. 50 a; Talm. jer. Berach. Absch. 5; Jalk. z. Sach. § 584; dagegen Nidd. 61 b; vergl. Talm. jer. Sabb. Absch. 6; Midr. R. Num. C. 20; Tanch. Num. Absch. Bal.; Jalk. z. Num. § 769.

Gott nicht entzogen worden, da er weiss, dass sie als geläuterte Wesen immer das Gute wählen werden[49]). Für die guten Thaten, die sie sowohl während der Messiaszeit als auch in der jenseitigen Welt ausgeübt haben, werden sie ebenfalls belohnt. Lohn und Strafe dauern ewig[50]). Für die zu bestrafenden Sünder sind gleichfalls sieben aufsteigende Stufen errichtet[51]), auf deren oberste die Verwerflichsten derselben von den unsäglichsten, durch Feuersglut erzeugten Schmerzen, gequält werden. Wegen der Schmerzen, die sie erleiden, und wegen der Ruhelosigkeit, in der sie sich fortwährend befinden, können sie miteinander nicht in Berührnng kommen. Sie haben keine Pflichten und keine Gebote mehr zu erfüllen, da eben nur ihre Bestrafung der Zweck ihres jenseitigen Lebens ist. Die Qualen, zu denen sie verurteilt sind, werden noch dadurch erhöht, dass sie gezwungen sind, das Glück der Gerechten mit anzuschauen, die aus derselben Flamme Wonne schöpfen, welche für sie nur Schrecken und Schmerzen enthält[53]).

Saadia schliesst diese Betrachtung, indem er sagt, dass wir als sinnliche Menschen das wahre Wesen von Lohn und Strafe nicht begreifen können, weil es über unseren Sinnen steht. Erst in der Zeit des Heils wird es uns möglich werden, dies zu erfassen, und dann werden unsere Herzen sich zur Wahrheit hinwenden, und unsere natürlichen Anlagen werden die höchste Reinheit und Lauterkeit erlangen.

---

[49]) IX, 177. Cf. Tanch. Num. Absch. Schel.; Gen. Absch. Told.; Anm. 33.

[50]) IX, 173. Cf. Sanh. 92a; Rosch ha-Schan. 17a; Midr. R. Gen. C. 33; Lev. C. 27; Tanch. Lev. Absch. Em.; Jalk. z. Ps. § 726; Schoch. Tob Absch. 36.

[51]) IX, 175. Cf. Einleitg. Anmerkg. 55.

[52]) IX, 176. Cf. Midr. R. Ex. C. 7; Schoch. Tob Absch. 84; Jalk. z. Ps. § 833.

[53]) IX, 176. Cf. Midr. R. Lev. C. 32; Schoch. Tob Absch. 12; Jalk. z. Koh. § 967.

Wie wir in dieser Schilderung gezeigt zu haben glauben, stimmt also Saadia in betreff der Unsterblichkeitslehre mit der Anschauung der zumeist aufgeklärten Talmudlehrer überein. Er nimmt, wie diese, die Präexistenz der Seele wie ihre Unsterblichkeit an, berichtet von dem Aufenthalt der gerechten Seelen unter dem Throne Gottes und von dem ruhelosen Herumschweben der Frevler auf Erden. Die symbolische Auffassung von Ganeden und Gehinnom findet auch ihren Vertreter im Talmud. Saadia's Lehre unterscheidet sich aber dadurch von der talmudischen, dass sie von einem Gerichtstage weder nach dem Tode noch bei der Auferstehung spricht, wenngleich sie das Moment der Vergeltung besonders hervorhebt. In betreff der messianischen Zeit schliesst er sich jedoch der Auffassung der strenggläubigen Talmudisten an.

II.

Salomon ibn Gabirol.

Salomon ibn Gabirol (Avicebron) wurde in Malaga geboren und hat im Jahre 1045 n. Chr. in Saragossa, wo er seine Erziehung genossen, die ethische Schrift תקון מדות הנפש „Veredelungen der Eigenschaften der Seele“ verfasst. Dieses sind die beiden einzigen sicheren Daten aus Gabirols Leben [1]. Dieser so bedeutende Philosoph und Dichter weicht in allen

---

[1]) Nach Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, Göttingen 1889. Cf. Grätz, Geschichte d. Juden, Bd. VI.; Dukes, Ehrensäule, Wien 1837, p. 9 ff.; Ewald u. Dukes, Beitr. z. Gesch. d. ält. Ausl. etc., II. Bdch., p. 176 ff.; Dukes, Schire Schelomo, Hannover 1858; von dems., Salomon b. Gabirol aus Malaga u. d. ethisch. Werke dess., Hannov. 1860; Litt. Bl. des Or., Jahrg. 1843, Nr. 41; Sachs, Die relig. Poesie d. Jud. in Span., Berlin 1845, p. 213 ff.; Munk, Mèlanges de Philos. Iuive et Arabe, Paris 1857, 1859; Geiger, Salom. Gab. u. s. Dicht., Leipzig 1867; Senior Sachs, ha-Techijah, Berlin 1857; Stössel, Sal. b. Gab. als Phil. u. Förd. der Kabale, Leipzig 1881.

Lehren, die er in seinem Hauptwerke מקור חיים „Lebensquelle“ dargelegt hat, von den Anschauungen des Judentums vollständig ab und neigt sich ganz der neuplatonischen Philosophie zu [2]). Aus der genannten ethischen Schrift jedoch kann man, was den Unsterblichkeitsglauben betrifft, folgendes Ergebnis feststellen, welches in den Grundzügen mit den Lehren des Judentums nicht in direktem Widerspruche steht.

Die Seele ist von Gott klar, rein und vollkommen [3]) dem Menschen, dem erhabensten aller Geschöpfe [4]), eingehaucht worden, und nur von der Aussenwelt empfängt sie das Schlechte [5]). Hiernach scheiden sich die Seelen in erhabene und niedrige, je nachdem der Verstand die Natur mehr oder minder beherrscht [6]). Das Streben des Menschen soll darin bestehen, durch die Anbetung Gottes und die Beobachtung seiner Gebote, sowie durch das Aufsuchen der Weisheit die höchste Vollkommenheit zu erreichen [7]), um aus dieser vergänglichen Welt in die ewige zukünftige, in die Welt des Verstandes zu gelangen [8]). Der Mensch hat die freie Wahl [9]),

---

[2]) Cf. Beer, Phil. u. philos. Schriftst., p. 20 ff.; Joël, Beiträge zur Gesch. d. Phil., Breslau 1876, I. Bd., Ibn Gab. Bedtg. f. d. G. d. Phil.; Baur u. Zeller, Theol. Jahrb., Tüb. 1856, XV. Bd., p. 486—544; XVI. Bd., p. 109—146, 258—295, 332—381; Vorw. z. d. Abhdlg.

[3]) p. 11, 12. Es wird citiert nach תקון מדות הנפש ed. Silbermann, Lyck 1859. Cf. Saadia, Anmkg. 6.

[4]) p. 1. Cf. Kidd. 82 a; Midr. R. Gen. C. 8. צונה ואלפים כולם וגו' למה נברא etc.; Jalk z. Gen. §. 13; Midr. R. Lev. C. 4. לא בראתי אלא בזכותיך Koh. C. 6; Sanh. 38 a; R. Gen. C. 12; Jalk. z. Gen. §. 17.

[5]) p. 11. Cf. Sabb. 152 b; Midr. R. Lev. C. 4 אבל את מי העליונים ממקום שאין חוטאין Tanch. Lev. Absch. Wajik.; Jalk. z. Lev. §. 464.

[6]) p. 2.

[7]) p. 2, 16, 32. Cf. Midr. R. Gen. C. 13, Lev. C. 4, Koh. C. 6; Tanch. Lev. Absch. Em.; Sabb. 133 b; Jalk. z. Gen. §. 20; Saadia, Anmkg. 12.

[8]) p. 32.

[9]) p. 12. Cf. Aboth 3, 19; Berach. 33 b; Meg. 25 a; Nidd. 16 b; Tanch. Genes. Absch. Beresch.

und infolge dessen wird er für seine Handlungen in der zukünftigen Welt zur Rechenschaft gezogen, wo Lohn oder Strafe für sein irdisches Thun ihm zu teil wird[10]). Der Lohn der Frommen besteht darin, dass sie die in der vergänglichen Welt angestrebte Vollkommenheit in der zukünftigen Welt verwirklicht finden, so dass sie den Engeln gleich werden[11]). Die Strafe der Frevler ist der Verlust dieser Vollkommenheit[12]).

III.

Bachja ben Josef ibn Pakuda.

Ein bedeutender und populär gewordener Moralphilosoph dieser Zeit ist Bachja ben Josef ibn Pakuda, über dessen Leben nichts weiter bekannt ist, als, dass er Zeitgenosse des Jona ibn G'anach und des ibn Gabirol (1050—1060) war. Sein bedeutendstes Werk, das er in arabischer Sprache verfasst hatte, führte den Titel חובת הלבבות „Herzenspflichten". Es enthält in zehn Abteilungen ebensoviele Abhandlungen

[10]) Das. cf. Saadia, Anmkg. 41; Erub. 22a; Ab. Sar. 4b; Jalk z. Deuter. §. 846.

[11]) p. 16. Cf. Sanh. 93a; Talm. jer. Sabb. Absch. 6; Midr. R. Num. C. 20, Deuter. C. 11; Tanch. Num. Absch. Bal.; Jalk. z. Num. §. 769.

[12]) Ausführlicher und bestimmter hat Gabriol seine Anschauungen von dem Leben nach dem Tode in seinem religiös-philosophischen Gedichte כתר מלכות „Königskrone" entwickelt. Hier steht er vollständig auf dem Boden des Talmud, dessen Schilderungen eben desshalb, weil sie mehr Dichtung wie Denken verraten, den phantasievollen Dichter mehr ansprachen als dem philosophischen Denker. Cf. כתר מלכות ed. Sachs, p. 32 ff.

[1]) Cf. Grätz, Geschichte d. J., Bd. XI., p. 49 ff.; Bicure ha-Itim, X. Jahrg., Told. R. Nathan, p. 42, Anmkg. 40; Beer, Phil. etc., p. 23 f.; Dukes, Nachal Ked., II. Bdch., p. 42; Sachs, die relig. Poesie, p. 273 ff.; Eisler, Vorlesung., I. Teil, p. 43 ff.; Kaufmann, Bd. LXXVII, p. 71 ff. d. Sitzungsberichte d. phil. hist. Classe d. k. Akademie d. Wissensch.

[2]) Cf. Geiger, Wissensch. Zeitsch. f. jüd. Theol., I. Bd., p. 132, 152 ff.; von Dems., Jüd. Zeitsch. f. Wissensch. u. Leben. X. Jahrg., p. 207 f.

über die Hauptgrundsätze der Moral, die er auf vernunftgemässem Wege zu beweisen, und durch Sätze aus Bibel und Talmud, sowie durch Citate aus nichtjüdischen Schriftstellern zu bekräftigen sucht[3]). Denn eben die Vernunft, die Bibel und die Tradition sind die drei Quellen, welche Gott dem Menschen zur Erkenntnis seiner Lehre gezeigt hat, und aus ihnen fliessen alle ethischen, wie religiösen und metaphysischen Wahrheiten. So finden wir auch die Lehre über die Unsterblichkeit der Seele von Bachja von diesen Voraussetzungen aus behandelt, zwar nicht in einem besonderen Abschnitte, aber doch an den verschiedensten Stellen seines Werkes so oft gestreift und erörtert, dass wir aus der Zusammenfassung dieser zerstreuten Bemerkungen ein ziemlich genanes Gesammtbild seiner diesbezüglichen Anschauungen entwerfen können.

Die Seele ist von Gott in der Gesammtheit geistiger Wesen aus dem Nichts geschaffen worden[4]). Von ihrem Dasein sind wir überzeugt, wie von dem Dasein Gottes und unseres Verstandes, ohne dass wir uns von ihr selbst irgend welche Vorstellung machen können, nur ihre Wirkungen und ihre Thätigkeit in unserem Inneren sind sichtbar und unverkennbar[5]). Die Seele die von Gott kommt, ist eine rein geistige, den Engeln gleiche[6]), feine und subtile Substanz. Ihrer Natur nach neigt sie sich den ihr ähnlichen geistigen Wesen zu und sucht sich von der ihrer Eigenart widerstrebenden Körperwelt zu entfernen[7]); sie ist immer bestrebt,

---

[3]) So finden wir auch bei ihm VIII, 242 b, eine Stelle aus dem Evangelium Math. 5, 33—38 citiert mit den Worten: „So sagte einst ein Frommer zu seinen Schülern".

[4]) III, 113 b. Es wird citiert nach חובת הלבבות ed. Fürstenthal, Breslau 1836; Bachja scheint hiermit die Präexistenz d. Seele anzunehmen; cf. Saadia Anm. 5; Rabb. Gen. Cap. 8, 14; Jalk. z. Gen. §. 98.

[5]) I, 40 a.

[6]) II, 61 a; IV. 150 b; VIII. 259 b; X. 283 a. Cf. Anm. 4; Saadia, Anm. 6.

[7]) X, 283 a. Cf. Jalk. z. Ps. §. 889; dagegen Einl. Anm. 47.

ihrem Wesen mehr Licht und Kraft zu verschaffen[8]) und sich so zu vervollkommnen. Ihre Kräfte sind: Einbildung, Gedächtnis, Vergesslichkeit, Schamhaftigkeit, Verstand, Sprachvermögen[9]). Die Vervollkommnung der Seele und ihrer Eigenschaften geschieht durch Sittlichkeit und Wissenschaft[10]). Die Seele hat ihren Wohnsitz im Körper[11]) und ist deshalb verschiedenen Zuständen, wie Frohsinn, Sorge etc. unterworfen. Sie ist fortdauernd und unsterblich[12]). Der Körper, der Wohnsitz der Seele, entsteht aus den Urelementen, indem diese sich allmählich in Pflanzen, Nahrungsstoffe, in Samen und Blut und schliesslich durch die Zeugung in ein menschliches Wesen verwandeln. So ist der Körper, obwohl er uns als eine einfache Substanz erscheint, aus den Elementen zusammengesetzt, aus denen das Universum gebildet ist; er gleicht deshalb der Welt, ist ein Mikrokosmus im Makrokosmus[13]). Diese beiden entgegengesetzten Wesen, Seele und Körper, bilden den Menschen, und erhalten sich gegenseitig. Der Körper ist sichtbar, die Seele unsichtbar[14]). Der Schöpfer hat in die Seele zwei entgegengesetzte Triebe gelegt, den sinnlichen, den auch das Tier besitzt, und den intellectuellen, der sie diese Welt mit ihren sinnlichen Genüssen verachten und dem höheren Reich der Vernunft und der vollkommenen Weisheit zustreben lässt[15]). Deshalb hat ihr Gott ein Erden-

---

8) Das. Cf. Midr. Rabb. Lev. Cap. 4; Koh. Cap. 6; Jalk, z. Koh. §. 972.

9) II, 64 a.

10) VIII, 252 a, 260 a. Cf. Saadia, Anm. 12.

11) II, 61 a. Cf. Saadia, Anm. 8.

12) VIII, 237 b. Cf. Jalk. z. Ps. §. 889. אין בין צדיקים החיים לצדיקים המתים אלא הדבור בלבד

13) II, 60 b. f.; III, 114 a. Cf. Aboth. d' Rabb. Nathan. Abschn. 30; Jalk. z. Exod. §. 186.

14) Einleit. 11 a. Cf. Saadia, Anm. 6.

15) III, 81 a, 85 a. Cf. Berach, 61 a וייצר · · · · אחד יצר טוב ואחד יצר רע Sabb. 63 b; Midr. Rabb. Gen. Cap. 14, Lev. Cap. 4, Koh. Cap. 6; Jalk. z. Gen. §. 20; Talm. jer. Ber. Abschn. 9.

dasein verliehen, um ihr seine Huld und Güte dadurch zu beweisen, dass sie sich durch die Vereinigung mit dem Körper zu der Stufe jener Geliebten und Auserkorenen emporschwinge, die dem Glanze seiner Majestät am nächsten stehen[16]). Dieses Ziel zu erreichen wird ihr durch dreierlei möglich: durch den ihr verliehenen Verstand; durch die ihr auferlegten Prüfungen[17]) und durch die Ausübung der ihr angewiesenen Gebote[18]). Der Verstand soll sie von der Torheit befreien und befähigen, den Versuchungen zu widerstehen, und durch die willige Befolgung der Gebote sich der göttlichen Gnade würdig zu erweisen. Ist der Verstand des Menschen ein guter Ratgeber, der ihm den Willen Gottes anzeigt und ihn für das Höhere empfänglich macht, so suchen wiederum die Leidenschaften, die in ihm liegen, diese Herrschaft zu untergraben und ihn zu Handlungen zu verleiten, durch welche er sich das Missfallen Gottes zuzieht[19]). So ist ihm eine freie Wahl gelassen[20]), und es harrt seiner die Vergeltung in der zukünftigen Welt[21]). Um nun den Menschen im Kampfe gegen seine Leidenschaften zu stärken und ihm zugleich seine Schwäche und Abhängigkeit fühlbar zu machen, wird er durch Schmerzen und Leiden der verschiedensten Art heimgesucht[22]). Alle seine Handlungen werden von zwei

---

16) III, 113b. Cf. Aboth. 2, 9; Tanch. Gen. Absch. Beresch. לא בראו הקב"ה ··· את האדם בצלמו אלא כדי להיות צדיק וישר כמוהו Jalk. z. Koh. §. 977; dagegen Erub. 13a.

17) III, 114a. Cf. Berach. 5a, 17a, 62a; Sabb. 55b, 88 b; Erub 41b; Taan. 8a; Jom. 23a; Schek. 9a; Gittin, 36b; Sanh. 93b; Abod. Sar. 55a; Tanch. Exod. Absch. Jith.; Jalk z. Deuter. §. 850.

18) Das. Cf. Gabriol, Anm. 7.

19) III, 115a. Cf. Berach. 61a. שתי כליות יש בו באדם אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה Jalk. z. Koh. §. 989.

20) IV, 147b. Cf. Gabriol, Anm. 9; Stein, die Willensfreibeit, p. 15 f.; Knoller, das Problem etc. p. 29 ff.

21) III, 79b. Cf. Gabriol, Anm. 10.

22) IV, 133b. Cf. Sanh. 101b; Menach. 53b; Anm. 17.

dazu bestimmten Schreibern im Himmel verzeichnet[23]), von dem einen die guten Thaten, von dem anderen die bösen. Befolgt der Mensch in seiner Lebensführung die Vorschriften des Verstandes, so werden selbst die erlaubten Handlungen, d. h. die Befriedigung seiner sinnlichen Triebe, zu guten, lässt er sich jedoch in allem von den Leidenschaften beherrschen, so werden auch diese an sich erlaubten Triebe in schlechte verwandelt[24]). Ebenso werden die guten Thaten, die der Mensch von seinem Nächsten als solche preist, ihm selbst als gute angerechnet, so wie ihm das Schlechte, das er seinem Nebenmenschen mit Absicht andichtet, als eigenes Vergehen zugeschrieben wird[25]). Für das Unglück der Frommen und das Wohlergehen der Frevler hinieden giebt Bachja unter anderem besonders an, dass der Fromme für die Sünden, die er als Mensch doch gewiss begeht[26]), sofort seine Strafe erhält, damit seine Belohnung in der jenseitigen Welt eine vollkommene und ungeschmälerte sei[27]), ferner dass die verschiedenen Züchtigungen, als göttliche Prüfungen, seinen Lohn vergrössern[28]), während wiederum dem Frevler für die verdienstlichen Handlungen, deren doch jeder in seinem Leben manche ausübt, sofort die gebührende Anerkennung zu teil wird, damit er seine Strafe späterhin ganz ungeschwächt erhalte[29]). Auch sichern dem Frevler-

---

23) III, 115 a. Cf. Aboth. 2, 1; Othio. d' R. Akib. Oth. 6; Mid r R. Lev. C. 34; Ruth. C. 5; Jalk. z. Ruth. §. 604.

24) III, 116 a. Cf. Kidd. 39 b.

25) VI, 199 a. Cf. Deuter. XIX., 16—19.

26) IV, 135 a. Cf. Bab. Bath. 164 b; Sanh. 101.

27) Das.; III, 107 b. Cf. Sanh. 101 a; Aboth. d' R. Nath. Absch. 25, 39; Taan. 11 a; Kidd. 39 b, 40 b; Ab. Sar. 4 a; Hor. 10 b; Eruch. 16 b; Semach. Absch. 3; Talm. jer. Sanh. Absch. 10, Hor. Absch. 3; Midr. R. Koh. C. 8; Gen. C. 33, 85; Lev. C. 27; Tanch. Absch. Em.; Jalk. z. Ps. §. 726, z. Koh. §. 978.

28) Das. Cf. Anm. 17; dagegen Sabb. 55 a; Midr. R. Lev. C. 38; Koh. C. 5; Jalk. z. Ps. §. 840; vgl. Pesiktha, Piskah 25.

29) III, 105 a; IV, 134 b. Cf. Bab. Bath. 15 b; Jom. 87 a; Midr. R. Koh. C. 7; Sot. 9 a; Eruch. 15 a; Jalk. z. Spr. Sal. §. 945; Anm. 27.

die Verdienste seines Vaters ein zeitweises Wohlergehen auf dieser Welt[30]). Die Aufgabe der Seele ist es, durch Hingebung an den Schöpfer dem Lichte seines Geistes sich zu nähern, denn das Streben, sich von weltlichen Dingen zu entfernen, soweit es ihr möglich und der menschlichen Bestimmung angemessen ist, verschafft ihr das Heil in der zukünftigen Welt. Der Mensch soll sich zwar mit weltlichen Dingen beschäftigen, um sich dadurch einen Vorrat für die zukünftige Welt zu verschaffen[31]), aber nur insoweit, als hierdurch die Unsterblichkeit der Seele und das, was ihr Rettung und Heil bringt, nicht geschädigt wird Er hat deshalb immer darauf Rücksicht zu nehmen, dass die Liebe zu der zukünftigen Welt die Oberhand behalte, da sein eigentliches Leben nur für diese bestimmt, und der Unterschied beider Welten so gross und so unvereinbar ist, wie der zwischen Feuer und Wasser[32]). Demnach muss die ewig lebende Seele immer gepflegt werden, wenn auch der hinfällige Körper nicht geschwächt werden darf[33]). Durch die Grösse der jenseitigen Belohnung und Bestrafung, welche die Ausübung oder Verletzung der Gesetze zur Folge hat wird das Streben des Menschen angefacht, sich schon hinieden durch Mühe und Arbeit desselben würdig zu beweisen. Demzufolge ist der Zustand der Seele auf Erden als ein der Gefangenschaft zu betrachten[34]), da sie ja gewaltsam von der Geisterwelt losgerissen und in den Körper versetzt wurde[35]). Dieser hat die Seele, als das ihm anvertraute Gut rein und lauter zu bewahren, bis er durch den Tod

---

30) IV, 136a. Cf. Berach. 7a; Jalk. z. Exod. § 395.

31) III, 113b; IV, 155b; VIII, 252b. Cf. Aboth. 4., 21; Mo. Kat. 9b; Midr. R. Koh. C. 1; Jalk. z. Spr. Sal. §. 947, z. Koh. §. 967.

32) VIII, 252a. Cf. Aboth d' R. Nath. Absch. 28.

33) VIII, 252b. Cf. Taan. 11a; Ned. 10a; Nas. 19a; Sot. 15a Scheb. 8a; Kerith. 26b; Talm. jer. Kidd. Absch. 4; Midr. R. Lev. C. 34; Jalk. z. Spr. Sal. §. 947; dagegen Bab. Mez. 84b.

34) IX, 268b. Cf. Anm. 7.

35) Das. Cf. Aboth. 4, 29.

von dieser seiner Aufgabe befreit ist, gleich einem Sclaven, dem es zur Aufgabe gemacht wurde, einen Ort solange zu bewahren, bis er abgelöst wird[36]). Lauter und rein bleibt die Seele, wenn der Mensch die Gebote in dem Vertrauen befolgt, dass sie ihm von Gott zu seinem Heil und zu seiner zukünftigen Glückseligkeit gegeben worden sind[37]), so dass sie bei dem zukünftigen Gerichte ihm als Anwälte beistehen, während die nichtbeachteten als Ankläger gegen ihn auftreten[38]).

Der Tod, der dem gemeinen Menschenverstande als das grösste Uebel erscheint, ist in Wahrheit eine von Gott den Menschen erwiesene Wohlthat, da er die notwendige Bedingung des ewigen Lebens darstellt[39]). Sind die Prüfungstage auf Erden zu Ende, so verrichten die verschiedenen Teile und Glieder des Körpers nicht mehr ihren Dienst, das Band zwischen Seele und Körper löst sich, der Körper, bewegungs- und empfindungslos, kehrt in seinen ursprünglichen Zustand, zum Staub der Erde, zurück; die Seele aber schwingt sich zu Gott empor, der sie gegeben hat, zum ewigen Leben[40]). Für diese grosse Reise in die andere Welt, wo der Mensch über all sein Thun vor Gericht zur Verantwortung gezogen wird[41]), muss er vorbereitet sein, um sich vor seinem Schöpfer rechtfertigen zu können. Es ist nicht zu bezweifeln und es wird zudem vielfach in den heiligen Schriften angedeutet, dass es eine Zukunft giebt, in der Belohnung oder Bestrafung

---

[36]) IV, 139 b, 144 b. Cf. Sabb. 152 b; Midr. R. Lev. C. 18.

[37]) II, 59 a; IV, 138 b; VII, 222 b. Cf. Saadia. Anm. 12.

[38]) VII, 222 b. Cf. Aboth. 4, 13, Berach. 32 a, Sabb. 32 a; Einl. Anm. 50.

[39]) II, 56 a. Cf. Midr. R. Gen. C. 9; Tanch. Gen. Absch. Told.; Jalk. z. Gen. §. 20, Hi. §. 898.

[40]) III, 116 b. Cf. dagegen Berach. 18 a; Sabb. 152 b; Gitt. 57 b; Midr. Raab. Lev. C. 18; etc

[41]) VIII, 238 b, 241 a. Cf. Aboth. 3, 1, 20; 4, 29; Berach. 28 b; Chag. 4 b; Ab. Sar. 18 a; Talm jer. Sot. Absch. 2; Midr. R. Gen. C. 93, Lev. C. 18; Koh. C 12; Tanch. Gen. Absch. Wajig.; Jalk. z. Ps. §. 762.

die Seele erwartet. Dass dies nur durch Anspielungen geschieht, erklärt Bachja einerseits daraus, dass der Mensch, dem die Freuden und Leiden der diesseitigen Welt auch die seelischen nur durch die Verbindung von Leib und Seele erklärlich sind und zum Bewusstsein kommen, sich gar keine Vorstellung von einem zukünftigen Leben machen kann, in welchem Lohn und Strafe die Seele allein treffen sollen; und andererseits können die Weisen, welche sich mit dieser Frage eingehend beschäftigen, schon aus den in der Bibel gemachten Andeutungen mit Hilfe ihres Verstandes zu einer richtigen Erkenntnis der zukünftigen Welt gelangen[42]).

Im Jenseits werden nur die inneren, die seelischen Eigenschaften, welche für die Aussenwelt unsichtbar sind, einer Beurteilung unterzogen, während alle sichtbaren Handlungen schon auf Erden vergolten werden[43]); denn da alle diese Handlungen durch den Körper vermittelt werden, muss auch diesen die Vergeltung für sie treffen, und das kann nur hinieden stattfinden, während für die seelischen Eigenschaften als solche nur die Seele als ihr alleiniger Träger verantwortlich gemacht werden kann, was nur im Jenseits möglich ist, wo die Seele von allem Körperlichen befreit ist[44]). Am Tage dieser Beurteilung, am Tage des Gerichtes, entfallen alle Entschuldigungen und Vorwände[45]), und nur die Reue, die nun zu spät kommt, tritt an ihre Stelle[46]). Je nach dem Grade des Verstandes, der Einsicht und Erkenntniskraft[47]) werden die

---

[42]) III, 96 a f.; IV, 150 a ff.; V, 169 b f.; I, 36 a f.

[43]) IV, 152 a. Dieses scheint im Widerspruch zu stehen mit der auf Seite 134 b ff. geäusserten Ansicht. Cf. IV, 150 a; Anm. 21, 26—30. Vergl. Peah. 1, 1; Sabb. 127 a; Kidd. 39 a; Menach. 44 a; Talm. jer. Peah. Absch. 1; Aboth. d' R. Nath. Absch. 40; Jalk. z. Deuter. §. 847

[44]) Das.

[45]) I, 193 a. Cf. Jom. 35 b.

[46]) Das.; IX, 281 a. Cf. Saadia, Anm. 13.

[47]) II, 65 b. Cf. Schek. 12 a; Jebam. 121 b; Talm. jer. Bez. Absch. 3; dagegen Midr. R. Gen. 33, Lev. C. 27; Tanch. Lev. Absch. Em., Jalk z. Ps. §. 726.

Thaten, Bestrebungen, Gedanken, welche in Büchern aufgezeichnet sind und den Menschen vorgelegt werden[48]), beurteilt. Belohnung und Strafe haben ewige Dauer[49]). Der tugendhafte Wandel des Menschen ist zwar die Bedingung, aber noch nicht der ausreichende Grund der zukünftigen Belohnung, denn die Tugend an sich zieht eine Belohnung noch nicht nach sich, da der Mensch für die Wohlthaten, die er von Gott empfängt, zu dieser verpflichtet ist; sondern diese fliesst nur aus dem Wohlgefallen Gottes, das er an dem menschlichen Streben nach dem Guten hat[50]), und zwar äussert sich dieses in vier Stufen[51]), je nach dem Grade dieses Strebens. Schon für die gute Absicht tritt die Belohnung ein[52]), an welcher alle Frommen, auch die Nichtjuden, Anteil haben[53]). Der Lohn im Jenseits für die Auserwählten besteht darin, dass sie zu einer höheren Erleuchtung, zur Verbindung mit Gott, zur Annäherung an seinen erhabenen Glanz gelangen[54]), zu dessen Beschreibung kein Wort und kein Bild ausreicht[55]). Für die Beobachtung der Gesetze kommt die Seele auf die höchste Stufe der auserkorenen Engel, schwingt sich zu dem Orte empor, wo die aufsteigenden Geister in aller Ewigkeit keine Erniederung erleiden, kurz sie nimmt die Natur eines Engels an[56]). Wie die Belohnung schon für die gute Absicht, so tritt die Bestrafung für die böse ein, ohne dass die That vollzogen

---

48) III, 117 a. Cf. Taan. 11 a.

49) VII, 212 a. Cf. Saadia. Anm. 50.

50) IV, 152 b ff. 138 a. Cf. Midr. R. Exod. C. 45; Tanch. Ex. Absch. Ki. Si.; Jalk. z. Ex. §. 395.

51) III, 102 b ff. Cf. dagegen Saadia, Anm. 46.

52) IV, 133 b; 148 a. Cf. Berach. 6 a; Kidd. 40 a; Talm. jer. Peah. Absch. 1.

53) III, 103 a. Cf. Saadia, Anm. 27.

54) III, 115 b; IV, 152 b. Cf. Einl. Anm. 44.

55) III, 87 b. Cf. Berach. 34 b; Midr. R. Lev. C. 45; Tanch. Lev. Absch. Ki Si.

56) III, 115 b; VII, 221 a; IV, 150 b. Cf. Gabriol, Anm. 11.

wird[57]). Auch hier sind vier Stufen der Bestrafung zu unterscheiden[58]). Für die Verletzung der Gebote erwartet die Seele sehr grosse Strafen; sie sinkt von der hohen Stufe vernünftiger Wesen zur Stufe vernunftloser Tiere herab[59]), gerät in den schlimmsten Zustand und muss grosse Qualen erdulden[60]), da der Ewige wegen der Nichterfüllung ihrer Pflichten über sie zürnt. Gemäss der Schuld ist das Mass der Bestrafung in Wahrheit und Gerechtigkeit festgesetzt.

Mit dem Talmud und seinem philosophischen Vorgänger hält Bachja an der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele fest, welche darin besteht, dass die Seele nach ihrer Trennung vom Körper im Jenseits sich dem Geiste Gottes nähert und den Engeln gleich wird; doch darin unterscheidet er sich von ihnen, dass er die Auferstehung leugnet. Hierzu wird er dadurch gezwungen, dass er abweichend von seinen Vorgängern und nach den Anschauungen Koheleth die vollständige Vernichtung des Körpers annimmt, so dass eine Vereinigung von Leib und Seele überhaupt ausgeschlossen ist. Merkwürdig erscheint es, dass er im Gegensatze zur Bibel und zu aller Tradition vom Messias gar nicht spricht, so dass man zu der Vermutung kommt, er habe sich der Ansicht des Rabbi Hillel, Sanh. 99a[61]), angeschlossen.

IV.

Jehuda ben Samuel ha-Levi.

Jehuda ben Samuel ha-Levi[1]) (sein arabischer Name war Abulhassan) wurde etwa 1085 (nach Grätz 1086) in

---

57) VI, 133 b. Cf. dagegen Kidd. 39 b; Talm. jer. Peah. Absch 1.
58) III, 103 a ff. Cf. Einl. Anm. 55.
59) Das. Cf. Sabb. 151 b; Midr. R. Gen. C. 8.
60) III, 103 a, 104 a. Cf. Einl. Anm. 56.
61) Cf. Saadia, Anm. 21.
1) Cf. Grätz, Geschichte d. J., Bd. VI, p. 140 ff.; Geiger, Wissensch.

Castilien geboren. Von seinen Lebensverhältnissen sind uns dürftige Nachrichten überliefert worden. Zu seinem Berufe wählte er den ärztlichen Stand, widmete sich aber vielfach auch anderen Studien. Von grosser Bedeutung sind seine dichterischen Leistungen, durch die er sich Anerkennung als Meister der Dichtkunst allerseits erworben hat. Nach seinem fünfzigsten Lebensjahr unternahm er eine Reise nach Palästina, doch ist es unbekannt, ob er dahin gelangt ist. Auch der Philosophie hat er seine Aufmerksamkeit zugewendet, und seine diesbezüglichen Studien sind in seinem bedeutenden Werke Cusari niedergelegt, welches in dialogischer Form verfasst ist. Als Veranlassung hierzu wird folgendes angegeben. Der König der Chazaren hatte gewissenhaft und gesinnungstreu an den Lehren seiner Religion festgehalten, bis er durch einen Traum belehrt ward, dass wohl seine Absichten, aber nicht seine Handlungen Gott wohlgefällig seien. Darauf wandte er sich nacheinander an einen Philosophen, an einen christlichen und einen moslemischen Theologen, um sich durch eine Unterredung mit ihnen die wahre Erkenntnis zu verschaffen. Keiner von ihnen vermochte jedoch dem König von der Wahrheit seiner Religion zu überzeugen. Nun wandte er sich — trotz seines Vorurteils gegen das Judentum — an einen Juden, welcher ihm die Wahrheit seines Glaubensbekenntnisses auf philosophischem Wege zu beweisen wusste. Diesen Vorgang benutzte Jehuda als historischen Hintergrund für sein Werk, in dem er hier die Rolle jenes jüdischen Gelehrten übernimmt. Der Standpunkt, den er in demselben vertritt, lässt sich kurz dahin zusammenfassen: Glaube und Vernunft stehen nicht in dem Verhältnis

---

Zeitsch., Bd. I, p. 175 ff.; Kaufmann, Gesch. d. Attributenl., p. 119 ff.; Luzatto, Betulat bat Jehuda, Prag 1840; Edelmann, Ginse Oxford, London 1850; Geiger, Divan d. Castiliers Abu'-l-Hassan etc., Breslau 1857; Beer,, Phil. u. phil. Schriftst. etc., p. 24 ff.; Cassel, die Einl. z. Buche Kusari, Leipzig 1853, wonach auch citiert wird; Hirschfeld, das Buch Al-Chazari. Breslau 1885.

zu einander, dass der Glaube der Vernunft untergeordnet ist und erst durch sie erwiesen werden muss, sondern er steht ihr mindestens ebenbürtig gegenüber, da er sich auf geschichtliche Thatsachen stützt, die eines Beweises nicht erst bedürfen. So entzieht er das ganze Gebiet des Glaubens nebst allen in der Bibel erzählten Wundern als unumstössliche, durch die Geschichte bewiesene Wahrheit, dem Bereiche der Vernunft.

Die Unsterblichkeitslehre Jehuda ha-Levis, die wir hier nur auseinanderzusetzen haben, lässt sich aus dem erwähnten Werke folgendermassen feststellen:

Gott hat die Seele geschaffen und dem Menschen eingehaucht. Wie ihr Schöpfer ist sie eine unkörperliche, unbegrenzte, absolut geistige, selbständige Substanz[2]), mit der sich nur der göttliche Geist verbinden kann[3]). Eben deshalb, weil sie unkörperlich ist, kann die Seele selbst als Substanz sinnlich nicht wahrgenommen werden[4]), sondern nur ihre Thätigkeiten treten in die Erscheinung, und von diesen wird auf das Dasein ihres Trägers, der Seele, geschlossen[5]). Ihre Kräfte sind dreifacher Art: Die vegetative Kraft, welche auch das Tier mit der Pflanze gemein hat; die vitale Kraft, welche dem Menschen, wie allen lebenden Wesen anhaftet; die rationale Kraft, welche nur dem Menschen eigentümlich ist[6]). Erst die Seele bringt den Körper zu seiner Vollendung, sie macht ihn erst zum Menschen, sie ist seine Form[7]). Die Verbindung der Seele mit dem Körper geschieht durch den warmen Lebensgeist, d. h. die Lebenskraft, welche

---

[2]) I, 89; II, 26. Cf. Saadia, Anm. 6. Jehuda nimmt hiermit nach unserem Dafürhalten die Präexistenz der Seele an. Vergl. Sachs, Die rel. Poesie, p. 318; Saadia, Anm. 5.

[3]) II, 26. Cf. Bachja, Anm. 7.

[4]) V, 12. Cf. Anm. 2.

[5]) Das.

[6]) Das. Cf. Saadia, Anm. 10.

[7]) Das. Cf. Die Stellen in Anm. 48, z. Einl.

im Herzen ihren Sitz hat[8]). Mithin ist das Herz der Hauptsitz der Seele[8a]) und eine Verbindung der Seele mit dem Gehirn kann erst durch die Adern und Nervenstränge vom Herzen aus erfolgen, ist also secundärer Natur[9]). Die Säfte des Körpers sind eben so beschaffen, dass sie die Leitung der Seele vermitteln können[10]). Durch den Willen der Seele erst kann der Körper in Thätigkeit treten[11]). Deshalb lässt sich die Seele im Körper wohl als Königin und Lenkerin[12]), aber nicht räumlich eingeschlossen denken. Sie nimmt auch nicht wie der Körper durch Ernährung an Kraft zu[13]), und wird im Alter nicht schwächer, sondern erstarkt vielmehr nach dem fünfzigsten Lebensjahr[14]). Diese Verbindung von Seele und Körper ist notwendig, damit die Seele in das richtige Verhältnis zu Gott trete[15]); denn hierzu genügt nicht die Denkkraft allein, welche wohl Gottes Wesen erkennen und bestimmen kann, sondern es muss noch die durch die körperlichen Organe vermittelte Sinnenempfindung hinzutreten, da der Verstand ohne die Sinnlichkeit, ohne Wort und Schrift, sich nicht äussern und deshalb das von ihm Erkannte nicht systematisch fassbar ordnen kann[16]). Daher darf sich der Mensch von der irdischen Welt nicht lossagen, sondern er soll diese Verbindung als Geschenk

---

[8]) II, 26. Cf. Jom. 85 a; Talm. jer. Jom. Absch. 8.

[8a]) II, 26. Cf. Saadia, Anm. 8.

[9]) Das.

[10]) Das.

[11]) IV, 3. Cf. Anm. 7.

[12]) II, 26. Cf. Midr. R. Lev. C. 4. עשרה דברים משמשים את הנפש ··· והנפש למעלה מכלם Koh. C. 7; Sch. Tob Absch. 103; Tan. debe Elia. II, 16; Jalk. z. Lev. § 464; z. Koh. § 976; z. Ps. § 857 הנשמה דנה את כל הגוף; z. Spr. Sal. § 959; Saadia, Anm. 11.

[13]) Das. Cf. Midr. R. Lev. C. 4. הנפש הזאת אינה אוכלת בגוף Jalk. z. Ps. § 857.

[14]) V, 12. Cf. Aboth 5, 24.

[15]) IV, 5. Cf. Bachja, Anm. 16.

[16]) Das.

Gottes solange als möglich zu erhalten suchen[17]), da sie ja zur Vorbereitung für das zukünftige Leben dient[18]). Die Auflösung der Verbindung von Seele und Körper, d. h. der Tod tritt ein, wenn die Mischung der körperlichen Säfte so gestört ist, dass sie nicht mehr fähig sind, Träger und Leiter der menschlichen Seelenkräfte zu sein. Der Tod zerstört nur die körperlichen Organe, und alle Kräfte, die der Mensch besitzt, wie die Urteils- und Empfindungskraft werden mit ihnen vernichtet[19]). Mit dem Zerfallen des Körpers wird die Seele frei und entgeht somit der Gefahr, die ihr, solange sie mit dem Körper vereinigt ist, aus der Herrschaft der Sinnlichkeit erwachsen kann[20]). Unter der Unsterblichkeit der Seele ist nach Jehuda eine höhere Stufe der Prophetie, ein Wohnen in der Nähe Gottes und seiner Engel, bar jedes sinnlichen Einflusses, zu verstehen[21]). Da diese Annäherung an Gott schon in gewissem Grade hier auf Erden durch die Befolgung der göttlichen Gebote erreicht werden kann, so ist das jenseitige Leben nur als eine Fortsetzung und Vervollkommnung der schon auf Erden möglichen Verbindung des Menschen mit dem göttlichen Geiste anzusehen. Da aber nur die Israeliten dazu fähig waren, sich durch Befolgung der Gottesgebote zur Prophetie zu erheben, so sind sie es auch in erster Reihe, welche diese Unsterblichkeit teilhaftig werden; jedoch werden auch die guten Thaten aller Menschen ohne Unterschied ihrer Nationalität und ihres Glaubens im Jenseits gewürdigt und belohnt[22]). Aus demselben Grunde, weil eben das jenseitige Leben nur eine Fortsetzung der durch die Befolgung der Gebote schon hinieden verheissenen

---

17) III, 1. Cf. Taan. 22 b; Jalk. z. Gen. § 20; Bachja, Anm. 33.
18) Das. Cf. Bachja, Anm. 31.
19) I, 103; V, 12. Cf. Jalk. z. Ps. § 857 הנפש מבלה את הגוף
20) V, 12. Cf. Bachja, Anm. 39.
21) I, 109. Cf. Bachja, Anm. 54.
22) Das.; III, 21; I, 111. Cf. hierzu Saadia, Anm. 27
23) I, 109; III, 21; I, 115.

und erfolgten Annäherung an Gott ist, hat es die Bibel nicht für notwendig gehalten, Ausführliches darüber zu berichten; die Weisen jedoch haben die Verheissungen über das zukünftige Leben, die sie von den Propheten überliefert erhalten hatten, auf das genaueste geschildert [23]). Durch das Streben nach einem höheren Ziele, nach Erkenntnis und Bildung, erheben sich die Seelen über die ihrer Mitmenschen, indem sie dadurch an Grösse und Erhabenheit zunehmen. Wer sich der Frömmigkeit befleissigt, den umgiebt schon hinieden die Schechinah mit ihren Engeln [23a]). Er betrachtet die Leiden, die über ihn kommen, als eine Sühne für begangenes Unrecht, damit ihm der volle Lohn für die zukünftige Welt aufbewahrt bleibe [24]). Wer von der Gerechtigkeit und alles umfassenden Weisheit Gottes überzeugt ist, achtet nicht auf vermeintliches Unrecht, das er in der Welt sieht. Die Rechtfertigung der Ungerechtigkeit, die in dem Wohlergehen mancher Frevler und dem Unglück mancher Frommen zu liegen scheint, ist nach Jehuda in der universellen Natur von Lohn und Strafe begründet, welche Gott über die Welt verhängt [25]). Denn wie der Regen das ganze Land befruchtet, wenn sich dessen Bewohner würdig gezeigt haben, so dass oft einzelne Unwürdige das Glück mitgeniessen, so erfreuen sich oft die Frevler unverdienten Wohllebens, und die Gerechten erleiden manches Uebel um ihrer Umgebung willen [26]). In jedem Falle bleibt aber keiner von der Vergeltung im jenseitigen Leben befreit [27]). So werden alle Handlungen [28]), die in einem Buche aufgezeichnet sind [29]),

---

23a) III, 11. Cf. Chag. 14b; Meg. 29a; Talm. jer. Chag. Absch. 2.

24) Das. Cf. Bachja Anm 27; Pesikta, Abschn. 25.

25) III, 19. Cf. Kidd. 40b; Bab. Kama 60a; Aboth 3, 19; Talm. jer. Taan. Absch. 3.

26) Das. Cf. Sabb. 33b; Succ. 56b; Bab. Kam. 60a.

27) Das. Cf. Gabirol, Anm. 10.

28) III, 11. Cf. Bachja, Anm. 41.

29) Das. Cf. Anm. 23.

jedes Gute und jedes Böse, jedes Unrecht in Wort und That[30]), im zukünftigen Leben geahndet und vergolten. Die Gerechten erreichen dann ein so erhabenes Ziel, dass sie sich nichts Höheres wünschen könnten[31]). Diese Seligkeit ist die Rückkehr der von allem Körperlichen und Sinnlichen getrennten Seele zu ihrer Göttlichkeit, das Anschauen jener höheren Welt, das Anhören göttlicher Reden und der Genuss des Engelslichtes. Die Auferstehung erwähnt zwar Jehuda, aber nur insofern, als er sagt, dass sie in der Bibel verheissen ist, ohne jedoch derselben eine nähere Betrachtung zu widmen[32]). Was den Messiasglauben betrifft, so hält er den Messias für einen Abkömmling Davids[33]). Erträgt Israel seine Verbannung und Erniedrigung geduldig im Namen Gottes, so wird der Glanz des Zeitalters, das wir mit dem Messias erwarten, die festgesetzte Zeit der Erlösung näher herankommen[34]). Zu jener Zeit des Messias wird die Glorie Gottes auf Israel ruhen, und die Prophetie über die Welt sich ergiessen[35]), durch das Erscheinen von Männern wie Abraham, Moses, Elias, die selbst ein Wohnort der Schechinah sind[36]).

Jehuda ha-Levi stimmt hiernach mit der Ansicht mancher Talmudisten und seiner philosophischen Vorgänger darin überein, dass er die Unsterblichkeit der Seele für eine rein geistige Fortdauer derselben im Jenseits mit Ausschluss jedes sinnlichen Genusses hält. Im Gegensatze zu ihnen,

---

30) Das. Cf. Kidd. 39b; Talm. jer. Peah, Absch. 1.

31) III, 1. Cf. Sanh. 100b; Einl. Anm. 62.

32) I, 115.

33 III, 19. Cf. Erub. 43a; Jom. 10a; Succ. 52b; Sanh. 98b; Talm. er. Taan. Absch. 4; Tanch. Gen. Absch. Told.; Jalk. z. Jes. §. 831.

34) I, 115. Cf. Saadia, Anm. 20.

35) III, 65. Cf. Saadia, Anm. 34, 35.

36) Das. Dass nach Jehuda diese Männer zur Messiaszeit erscheinen werden, scheint ein Beweis dafür zu sein, dass die Auferstehung, die er nach der Anschauung der Bibel annimmt, nach der Ankunft des Messias eintreten wird. Cf. Saadia, Anm. 24.

lehrt er der Ansicht Bachja's folgend, die vollständige Vernichtung des Körpers mit dem Tode. Der positive Standpunkt, den er einnimmt, hindert ihn jedoch dieselbe Folgerung daraus zu ziehen, wie Bachja, nämlich die Auferstehung stillschweigend zu übergehen. Die Art der Bestrafung lässt er vollständig unerörtert.

V.

Abraham ben Meïr ibn Esra.

Abraham ben Meïr ibn Esra aus Toledo[1]) (geb. 1088 — 1089, gest. 1167) hat auf philosophischem Gebiete nicht die Bedeutung erreicht, welche seinen grammatischen und exegetischen Studien mit Recht eingeräumt wird; denn in der Bibelerklärung war er wohl der einsichtsvollste, tüchtigste und erfahrenste seiner Zeitgenossen. Sein unruhiges, unstetes Wesen bewog ihm mehrere grosse Reisen zu machen, auf denen er seinen klaren Geist vielfach bereicherte. Das philosophische Werk יסוד מורא „Grundlage der Gottesverehrung", eingeteilt in zwölf Pforten, verfasste er in London im Jahre 1158 und zwar auf Wunsch eines seiner Gönner. In diesem Werke zeigt sich sein philosophischer Standpunkt am klarsten. Hierin betrachtet er die Thora als die Quelle des Lebens, der alle Wissenschaften untergeordnet sind, die jedoch zur richtigen Erkenntnis derselben gepflegt werden müssen.

Was er in dieser Schrift über die Seele und ihre Unsterblichkeit lehrt, ist folgendes:

Die Seele ist ein mit Vernunft begabtes Wesen, welches von Gott in den Menschen gelegt ist, und ihn über das

---

[1]) Cf. Grätz, Gesch. d. J., Bd. VI.; Geiger, Wissensch. Zeitsch. Bd. I, p. 308 ff.; Sachs, die relig. Poesie, p. 310 ff.; Bicure ha-Itim, VII. Jahrg., p. 49 ff., IX. Jahrg., p. 58 f.; Beer, Phil. etc. p. 26; Löw, Ben Chananja, X. Jahrg., p. 696—702. 724—73?.

Tier erhebt[2]). Sie gleicht dem Schöpfer in fünf Dingen, wie sie der Talmud angiebt[3]). Ihre Kräfte sind dreifacher Art[4]). 1.) נפש, die Entwickelungskraft, die Kraft des Wachsens, die vegetative Kraft, welche vom körperlichen Stoffe ausgeht und ihren Ursprung und Mittelpunkt in der Leber hat, kommt auch den Tieren und Pflanzen zu. 2.) רוח die Erregungskraft, die animalische Kraft, das Princip der körperlichen Bewegung, welche ebenfalls vom Stoffe ausgeht, ist ätherartig und hat ihren Sitz im Herzen; sie findet sich bei Menschen und Tieren. 3.) נשמה, die Denkkraft, die rationale Kraft, welche als die höchste nur dem Menschen eigentümlich ist und ihren Ausgangspunkt im Gehirn hat[5]). Sie sucht, was ihr förderlich ist, in den Werken Gottes, der Quelle alles Lebens[6]), während die Entwickelungskraft körperlicher Genüsse erstrebt. Die Seele ist mit dem Körper verbunden, damit sie dadurch die Werke ihres Schöpfers erkenne und seine Gebote beobachte[7]); denn die Seele an und für sich gleicht einer leeren Tafel[7a]), und durch die Zeichen, welche die erworbene Erkenntnis Gottes und seiner Gesetze in ihr zurücklässt, wird schon auf Erden zwischen der Seele und ihrem Schöpfer eine Verbindung ermöglicht[8]). Deshalb besteht der Zweck des menschlichen Daseins nicht darin, äussere Güter zu erwerben, sondern lediglich darin, Gott zu erkennen und sich ihm dadurch zu nähern[9]). Daher muss der Mensch bestrebt sein, den Körper nach dem Bedürfnis der Seele zu regieren, so dass sie immer die Herrschaft über die sinnlichen Leidenschaften und Triebe habe[10]). In

---

2) Einl. 6 b. Es wird citiert nach der Ausgabe Prag 1833.

3) I. 14 a. Cf. Berach. 10 a; vergl. hierzu Saadia, Anm. 6.

4) VII, 28 a. Cf. Saadia, Anm. 10.

5) Das. Cf. Saadia, Anm. 8.

6) Das. Cf. Bachja, Anm. 8.

7) Einl. 7 a. Cf. Sabb. 31 b; Bachja, Anm. 16.

7a) X, 34 b. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir hieraus schliessen, dass ibn Esra die Präexistenz der Seele angenommen hat. Vergl. Saadia, Anm. 5.

diesem Kampfe ist dem Menschen die freie Wahl gelassen[11]), so dass er für seine Handlungen, wenn nicht auf Erden, so gewiss im Jenseits seinen Lohn im höheren Masse[12]) erhält[13]). Und dass diese Vergeltung nicht schon hinieden in vollkommener Weise für jeden Menschen seiner Thaten gemäss eintritt, liegt eben darin, dass Gottes Gericht auf Erden nicht individuell, sondern universell ist[14]).

Sobald die animalische Kraft den Körper verlässt, verliert dieser die Fähigkeit zu leben und der Tod tritt ein. Die Verbindung von Seele und Körper wird gelöst, der Körper fällt einer vollständigen Vernichtung anheim[15]), während die Seele zu Gott zurückkehrt, der sie gegeben hat. Jedoch werden nur die Seelen der Frommen und Weisen dieser Unsterblichkeit teilhaftig[16]), sie gelangen zur ewigen Glückseligkeit[17]) und erfreuen sich am Anblicke der göttlichen Erhabenheit[18]). Die Seelen der Frevler dagegen fallen dem Lose des Körpers anheim und sinken mit ihm in die Gruft[19]).

Die Unsterblichkeit der Seele wird auch im Pentateuch, Gen. 1, 26 gelehrt: „Wir wollen einen Menschen in unserem Ebenbilde schaffen“, wenn die göttlichen Wesen ewig leben, so muss auch der ewig leben, der nach ihrer Gestalt gebildet ist, folglich ist die Seele unsterblich[20]). Ganeden hat nur eine bildliche Bedeutung, wie sich solche ja auch sonst in der Bibel findet.

---

8) Das. Cf. Kusari, Anm. 23 a.
9) VII, 29 b; I, 15 b. Cf. Anm 7; Sifra, Absch. Kedosch.
10) VII, 28 b. Cf. Berach. 5 a, 61 b.
11) Das. Cf. Gabirol, Anm. 9.
12) VII, 29 a. Cf. Bachja, Anm. 28.
13) Das. Cf. Gabirol, Anm. 10.
14) Das. Cf. Kusari, Anm. 25.
15) Einl. 6 b; VII, 27 a; X, 35 a. Cf. Bachjä, Anm. 40.
16) Einl. 7 a; I, 11 b; VII, 30 a. Cf. hierzu Saadia, Anm. 28.
17) I, 11 b. Cf. hierzu Saadia, Anm. 50, 41.
18) VII, 30 a; X, 34 b. Cf. Einl. Anm. 44.
19) X, 35 a. Cf. dagegen Einl., Anm. 56; Saadia, Anm. 50.
20) VII, 27 a.

Hiernach zeigt sich, dass ibn Esra in seiner Unsterblichkeitslehre mit seinen unmittelbaren Vorgängern ganz übereinstimmt; nur scheint er in betreff der Frevler eine eigentümliche Anschauung zu haben, wenn er lehrt, dass diese dem ewigen Tode verfallen sind.

VI.

Abraham ibn Daud.

Abraham ibn Daud[1]) geboren 1110 zu Toledo, wurde von seinem Oheim, Rabbi Baruch ben Colia, dem Sohne des berühmten Rabbi Isak ben Colia, bis zu seinem sechzehnten Lebensjahre unterrichtet. Näheres über seine Jugendgeschichte, sowie über sein sonstiges Leben ist uns nur in sehr dürftigen Nachrichten überliefert worden. Gestorben ist er, wie allgemein angenommen wird, als Märtyrer im Jahre 1180. Der Grund seines Martyriums soll sein philosophischer Standpunkt gewesen sein, wie er sich in seinem bedeutendsten Werke האמונה הרמה „Der erhabene Glaube" zeigt[2]). Neben diesem Werke sind von ihm noch einige andere vorhanden, von denen wir nur ספר הקבלה „Das Buch der Ueberlieferung" hervorheben wollen. Was nun sein eben erwähntes philosophisches Werk betrifft, so soll er es für einen Freund verfasst haben, welchen der Zweifel an der menschlichen Willensfreiheit quälte. Das Buch zerfällt nach einer Einleitung in drei Hauptteile. Die Einleitung selbst giebt die Veranlassung zur Abfassung des Werkes, die Methode, das Hauptthema und den Nutzen des Ganzen an.

---

[1]) Cf. Grätz, Gesch. d. J., Bd. VI, p. 190 ff.; Gugenheimer, die Religionsphil. d. A. b. D. ha-Levi; Beer, Phil. etc., p, 69; Guttmann, die Religionsphil. d. Abr. ibn Daud, Göttingen 1879; Kaufman, Gesch. d. Attributenl., p. 241—252, 341—360.

Der Zweck desselben ist, eine Uebereinstimmung zwischen Philosophie, Glauben und Offenbarung herbeizuführen. Das Studium der speculativen Wissenschaften sei nie ausser Acht zu lassen, da es dem Glauben nicht nur nicht schade, sondern ihn vielmehr läutere. Das Buch sucht die Grundwahrheiten des jüdischen Glaubens durch Zeugnisse aus der Schrift und durch philosophische Beweise zu erhärten. Es geht von der Ansicht aus, dass die Hauptsätze der wahren Philosophie in den heiligen Büchern enthalten seien. Der erste Teil behandelt die Vorkenntnisse zur Physik und Metaphysik, da sie für die richtige Erkenntnis der Religion notwendig seien; der zweite Teil enthält die Principien der Religion; der dritte spricht über die Heilung der Seele, die Ethik.

Aus dieser philosophischen Schrift werden wir versuchen, den Unsterblichkeitsglauben des Abraham ibn Daud darzulegen.

Der Mensch ist die Endabsicht der physischen Schöpfung[3]); denn das Ziel der ganzen Schöpfung ist darauf gerichtet, dass sich aus der Körperwelt, wo jedes Individuum vergänglich ist, unkörperliche Wesen, nämlich die durch Vernunft und Tugend vollendungsfähige Menschenseele[3]) hervorbilde[4]). Der Körper des Menschen ist eine aus der vorzüglichsten Mischung der Elemente zusammengesetzte Substanz, welche durch die ihr innewohnende Seele zusammengehalten und geleitet wird[5]). Nur um der Seele willen ist das Dasein des Körpers notwendig, damit sie durch denselben zu ihrer Vollkommenheit gelange[6]); der

---

[2]) האמונה הרמה herausgegeben von S. Weil, Frankfurt a. M. 1852, wonach citiert wird.

[3]) II, Einl. Cf. Gabirol, Anm. 4.

[3]a) I, 6. Cf. Nidd. 31 a.

[4]) Das. Cf. Jom. 38 b; Sanh. 37 a, 98 b.

[5]) I, 1, 5, 6. Cf. Kusari, Anm. 12.

[6]) I, 6. Cf. Bachja, Anm. 16.

[7]) II, Einl. Cf. Bachja, Anm. 8.

Körper ist also nur die Hülle der in ihm wirkenden und nach Gott strebenden Seele [7]). Eine logische Definition der Seele zu geben, ist aussichtslos, da allgemeine unterscheidende, zu einer solchen Definition notwendige Merkmale an der Seele, wie überhaupt an unkörperlichen Dingen nicht wahrgenommen werden können. Der Begriff wird nur umschrieben, indem seine Beziehungen zum Körper angegeben werden [8]). Die Seele ist ein Produkt der Schöpfung und existiert keineswegs vor dem Körper als eine einfache, mit der Materie in keiner Beziehung stehende Substanz, welche erst später bei Gelegenheit, wenn ihn die Mischung eines Körpers entsprach, mit diesem in Verbindung tritt, sondern, obwohl ihre Existenz potentiell schon vorhanden war, wird sie erst mit jedem neuen Körper geschaffen und in den Körper gelegt [9]). Sie ist die formgebende Substanz des Körpers, so dass sie gleichsam als sein Schöpfer angesehen werden kann, da er durch die Materie nur eine potentielle Existenz besitzt, durch die Seele aber zu einem realen Dasein gelangt. Sie verleiht dem Körper die Individualität und durch sie wird er fähig sich zu bewegen [10]). Sie hat drei Kräfte [11]): 1.) Die vegetative Kraft, welche sich auf die Ernährung, das Wachstum und die Fortpflanzung erstreckt; 2.) die animalische, welche die äusseren und inneren Empfindungen und Bewegungen bewirkt; 3.) die physische, welche das Denken und das vernünftige Handeln hervorbringt, so dass diese letztere, durch welche sich der Mensch vor allen anderen Geschöpfen auszeichnet [12]), sich gleichsam in zwei Kräfte zu teilen scheint, eine speculative, theoretische, die nach oben gerichtet ist und sich mit der Erkenntnis des Höchsten, wie der Engel und Geister, beschäftigt, so dass

---

8) I, 6.

9) Das. I, 7. Cf. hierzu Saadia, Anm. 5.

10) I, 3, 6. Cf. die Stellen in Anm. 48 z. Einl.

11) I, 6. Cf. Saadia, Anm. 10.

12) Das. II. Einl. Cf, Ned. 41 a; Sanh. 92 a; Berach. 33 a.

sie schliesslich zur grössten Vollkommenheit des Wissens vordringt, und eine moralische, praktische, welche sich der irdischen Welt zukehrt und sie zur sittlichen Vollendung führt [13]). Von Natur aus sind die Seelen verschieden und manigfach, so dass der einen Seele eine grössere Klarheit und Neigung zur Sittlichkeit innewohnt, als der anderen [14]). Diese erwähnte Denkkraft besitzt jedoch die Seele nur potentiell [15]), d. h. sie hat die Fähigkeit, sie zu entfalten; aber der Uebergang der Möglichkeit zur Wirklichkeit erfolgt erst durch den faktischen Verstand. Dieser, als bewegendes Princip, ist nicht mehr blosse Potentialität, sondern Realität, d. h. ein einfaches, wirklich denkendes Wesen [15a]). Wie die Seele ist auch dieses nichts Körperliches und Sinnliches [16]). Das Ziel des Menschen auf Erden besteht darin, durch einen moralischen Lebenswandel geläutert [16a]), soweit es ihm möglich ist, die wahre Erkenntnis Gottes zu erreichen [17]). Deshalb soll er auf die Erhaltung des Körpers Gewicht legen [18]), um eben die innere Vollkommenheit zu erlangen. Hierzu sind auch die Sinne notwendig, da der Mensch durch sie zu allgemeinen Begriffen kommt, und Tugenden und Laster unterscheidet, was ja zur Vollkommenheit gehört. In allen seinen Handlungen ist ihm jedoch der freie Wille gelassen [19]), so dass er sich selbst durch seine bösen Thaten unter das Tier erniedrigt [20]), wie er sich durch ein tugendhaftes Leben zur

---

13) I, 6.

14) II, 5, 1. Cf. Nidd. 16b.

15) I, 6; II, 4, 1, 3. Cf. Berach. 55a ...... אין הקב״ה נותן חכמה

15a) I, 6; II, 4, 1, 3.

16) II, 4, 1.

16a) II, Einl. Cf. Aboth 3, 21, 22; Ab. d' R. Nath. Absch. 22; Ber. 6b; Sabb. 31a, b; Jom. 72b.

17) Das. Cf. hierzu ibn Esra, Anm. 7.

18) Das. Cf. Kusari, Anm. 17.

19) II, 6, 2. Cf. Gabirol, Anm. 9; Stein, die Willensfreiheit p. 19 ff Knoller, das Problem d. Willensfr. p. 53 ff.

20) I, 6. Cf. hierzu Bachja, Anm. 59.

Stufe der Engel emporschwingen kann[21]). Der Tod tritt ein durch die Trennung der Seele vom Körper, denn wenn die Seele den Körper verlässt, so löst sich auch der Körper in die Elemente auf, aus denen er zusammengesetzt ist[22]); und dabei ist die Seele voll Trauer und Schmerz[23]). Doch kann der Tod als ein Uebel für die Seele nicht angesehen werden, da sie erst durch ihn in den Stand gesetzt wird, eine tiefere Einsicht als ihr in ihrer Verbindung mit dem Körper möglich war, von Gottes Wesen zu erlangen, da sie im Jenseits frei von allen körperlichen Einflüssen und Bedürfnissen fortlebt[24]).

Für die Fortdauer der Seele bringt er unter anderen auch folgenden Beweis: Da die Seele keine körperliche Kraft ist, so übt auch die Auflösung des Körpers auf ihre Existenz keine Wirkung aus. Ebenso ist der Unsterblichkeitsgedanke in der h. Schrift ausgesprochen, wie es die Entrückung des Chanoch und Elia durch einen uns unbekannten Vorgang beweist. Auch was die Thorah über den Tod Moses berichtet: „Du wirst eingesammelt werden zu deinen Vätern“, kann nur so verstanden werden, dass seine Seele zu den Seelen seiner Ahnen eingesammelt wird, die im Jenseits fortleben, da sein Körper doch nicht neben den Gräbern seiner Väter ruht. Daher spricht auch die Schrift nicht nur von irdischer Belohnung und Bestrafung, sondern auch von einer Vergeltung im Jenseits, wofür uns schon die Entrückung dieser besonders tugendhaften Männer Gewähr leisten kann[25]). Diese Vergeltung findet an dem einstigen Gerichtstage statt[26]), an welchem Gott, der gerechte

---

[21]) Das.; II, 4, 3. Cf. Gabirol, Anm. 11.

[22]) I, 6, 7.

[23]) I, 6. Cf. Einl., Anm. 47.

[24]) II, 3. Cf. Bachja, Anm. 39.

[25]) I, 7. Cf. Taan. 5b; Mo. Kat. 26a; Kethub. 77b; Sot. 13b; Bab. Bath. 17a; Ab. d' R. Nath.; Derech Erez suta Absch. 1; Jalk. z. Ez. §. 367.

Richter, jede That beurteilt, da ihm auch das Verborgene bekannt ist[27]). Die Gerechten geniessen im Jenseits das höchste Glück[28]), sie werden in die Klasse der Engel versetzt. Ihre edlen Thaten bewirken eine Annäherung an Gott und sie verschaffen ihm das Paradies[29]). Sie schauen in ihrem glücklichen Zustande an jedem Sabbath und Neumond das trübe Los, welches den Frevlern beschieden ist[30]); denn diese sinken gleich dem Tiere ins Grab. Ihre schlechten Handlungen haben die Entfernung von Gott zur Folge[31]), sie können Gott nicht mehr preisen[32]); ihr Schicksal ist die Hölle, שאול und תפתה[33]). Auch die Erfüllung jener häufigen prophetischen Heilsverkündigungen, dass einst die Herrschaft Davids durch den Messias wieder aufgerichtet werden wird[34]), ist sicher zu erwarten. Die israelitische Nation wird dann nach gethaner Busse[35]) wieder zur Selbständigkeit gelangen[36]). Dies ist die Zeit des Heils, in der sich mächtige und volkreiche Nationen zum Thoraglauben bekennen werden.

Fassen wir die Unsterblichkeitslehre des Abraham ibn Daud kurz zusammen, so können wir folgende Beziehungen zu seinen Vorgängern feststellen.

In Uebereinstimmung mit einigen Talmudlehrern und im Gegensatze zu Saadia läugnet er entschieden die Präexistenz der Seele; ferner lehrt er abweichend von Saadia und allen Talmudisten, der Ansicht der anderen jüdischen Philosophen folgend, die völlige Zerstörung des Körpers mit dem Tode, so dass er, wie Bachja und consequenter als

---

[26]) Das. Cf. hierzu die Stellen in Anm. 48 z. Einl.

[27]) Das.; II. Einl. Cf. Bachja, Anm. 41.

[28]) Das. Cf. Bachja, Anm. 55.

[29]) II, 3. Cf. Menach. 43 b; Der. Erez Absch. 1; Einl. Anm. 44, 54; Saadia, Anm. 46.

[30]) II, 5, 2. Cf. Saadia, Anm. 47.

[31]) II, 3. Cf. Sota 42 a.

[32]) I, 7. Cf. Saadia, Anm. 52.

[33]) II, 3. Cf. Einl. Anm. 55, 56.

[34]) II. 5, 2. Cf. Kusari, Anm. 33.

Jehuda ha-Levi, die Lehre von der Auferstehung gar nicht berührt. Selbständig und in direktem Widerspruche mit allen seinen Vorgängern betrachtet er die Seele nur als eine Substanz mit potentiellem Denkvermögen, welches erst durch den wirkenden Verstand zur Realität wird. Die Art der Belohnung ist nach ihm eine rein geistige; jedoch hält er an den talmudischen Bezeichnungen, Ganeden und Gehinnom, fest.

VII.

Mose ben Maimon.

Den Glanzpunkt in der jüdischen Philosophie des Mittelalters bildet Mose ben Maimon (Maimonides)[1]) geb. 1135 zu Cordova, gest. 1204. Er war ein Mann von grossem, vielseitigem und ausgebreitetem Wissen, welches sich neben einer genauen Kenntnis der Bibel und der talmudischen Litteratur auch auf Mathematik, Astronomie, Naturwissenschaften, Arzneikunde und die philosophischen Disciplinen erstreckte. Auf allen diesen Gebieten war er mehr oder weniger Meister. Sein philosophisches Werk מורה נבוכים[2]) „Führer der Verirrten“ verfasste er für einen seinen Schüler, den Gemeindevorbeter Rabbi Josef ben Jehuda[3]), der seine

---

[35]) Das. Cf. hierzu Saadia, Anm. 22.

[36]) Das. Cf. Saad., Anm. 21.

[1]) Ueber seine Lebensgeschichte und Philosophie vgl. Grätz, Gesch. d. Juden, Bd. VI., p. 310 ff.; Beer, Leben u. Wirk. d. R. M. b. M., Prag 1834: Geiger, Mos. b. Maim., Breslau 1850; Beer. Phil. u. phil. Schriftst., p. 26 ff.; Eisler, Vorlesungen etc., II. Abthlg.; Kaufmann. Gesch. d. Attributenlehre, p. 363 ff.; Joël, Beitr. z. Gesch. d. Phil., Breslau 1876; Bicure ha-Itim, V. Jahrg., p. 94 ff.

[2]) Cf. Geiger, Wissensch. Zeitsch. Bd. I, p. 131 f.; Munk, Le guide des égarés, I—III, Paris 1856, 61, 66.

[3]) Munk, Notice sur Joseph Ben-Jehouda, Paris 1842.

Vorlesungen mit grossem Eifer und Fleiss gehört hatte, und auf den Maimonides besonders infolge seines Scharfsinnes und seiner schnellen Fassungsgabe aufmerksam geworden war. Als ihn dieser Schüler verlassen hatte, schrieb er das Werk, dessen Abfassung er schon lange geplant hatte, um vor Allem die Bedeutung gewisser in den prophetischen Büchern vorkommenden Wörter genau anzugeben. Diese Wörter sind teils homonym, teils figürlich und daher zweifelhaft. Deshalb muss derjenige, welcher die Gotteslehre in Uebereinstimmung mit der Philosophie zu bringen sucht, der Vernunft einerseits und dem schlichten Wortsinn andererseits, deren Verbindung ihm Schwierigkeiten bereitet, Rechnung tragen und genügende Erklärung suchen. Es sollen auch die höchst dunklen und bildlichen Reden in den prohetischen Büchern besprochen werden, da durch sie der Mann der Wissenschaft in Verlegenheit gerät und eine Deutung derselben verlangt. Als Quelle für seine Philosophie giebt er die Bibel und die rabbinische Litteratur an, zu welchen noch metaphysische Principien hinzukommen. Da er nur alles Dunkle in den biblischen Schriften erklären und den wahren Sinn der Allegorien beleuchten will, so lässt er alle anderen philosophischen Disciplinen, wie die Erörterung der Sinnlichkeit, der Materie und Form, unberührt, sofern sie nicht zur Lösung der von ihm angeregten Betrachtungen beitragen. Den grössten Einfluss auf seine Philosophie übte Aristoteles aus, den er den vorzüglichsten der Philosophen nennt.

Wir wollen im Folgenden seine Unsterblichkeitslehre, wie sie sich in seinen Werken zerstreut findet, systematisch geordnet in gedrängter Darstellung zusammenfassen[4])

Der Mensch besteht aus Leib und Seele, Materie und Form[5]). Die vier Elemente vermischen sich durch die

---

[4]) Ausführlicheres über seine Seelenlehre, vgl. Scheyer, das psychol. Syst. d. Maimonides, Frankfurt a. M. 1845.

Sphärenbewegung und verbinden sich so zu der Materie, jedoch ist diese Mischung nicht immer dieselbe, sondern bei verschiedenen Menschen verschieden, so dass schon von Natur aus ein Körper einen besseren, dem Wesen der Seele angemesseneren Stoff besitzt, als der andere[6]). Um diese Mischung nun auch ferner zusammenzuhalten, wohnt dem Körper eine besondere Kraft inne, das sogenannte Lebensprincip, der Lebensgeist, welcher die einzelnen Teile und Teilchen in ihrer Verbindung erhält, sie regiert und jedem das giebt, was ihm nützlich, und das entfernt, was ihm schädlich ist. Die Quelle dieser Kraft ist das Herz[7]), aus welchem auch alle anderen Kräfte des Körpers entspringen. Demnach ist das Herz das vorzüglichste Organ des Körpers; es ist in steter Bewegung, da diese zur Erhaltung und Bethätigung des übrigen Körpers notwendig ist. Dieser selbst ist träge und schwerfällig, die Ursache aller Mängel und Unvollkommenheiten, die Quelle aller Lüste, aller Fehler und Sünden[8]); er trägt die Schuld an jeder Krankheit und an dem Tode. Er hat nur der Möglichkeit nach Leben, nur ein potentielles nicht ein actuelles Sein[9]). Seine Glieder sind nur Werkzeuge der Seelenkräfte[10]). Erst die Seele, die Form, welche mit der Geburt eines jeden Menschen entsteht[11]), verleiht ihm seine Wirklichkeit, sein substantielles Sein; sie ist das bildende Princip, die belebende Kraft, demnach die erste Wirklichkeit des nur potentiell lebenden

---

5) M. III, 8. Jes. Hat. 2, 3. Cf. Midr. R. Gen. C. 8, 14; Jalk. z. Gen. §§. 14, 20; Chag. 16a; Aboth d' R. Nath. Absch. 37.

6) M. das.; VIII. d. 8. Cap. Cf. hierzu ibn Daud, Anm. 14.

7) M. I, 39, 46, 72. Cf. Kusari, Anm. 8.

8) M. I, Einl.; III, 8. Cf. hierzu die Stellen in Anm. 48 z. Einl.; Anm. 5 z. Gabirol.

9) M. I, 17; II. Präm. 17, 24. Cap. 4, 12. Cf. Einl. Anm. 48.

10) V. d. VIII C. Cf. hierzu Kusari. Anm. 12.

11) M. I, 70; Jes. Hath. 4, 9. Cf. Saadia, Anm. 5.

Körpers[12]). Diese beiden bilden ein untrennbares Ganze, so dass in ihrer Getrenntheit weder dem Körper noch der Seele ein selbständiges Sein zukommt; die Seele ist vielmehr als ein den menschlichen Körper zu einem lebendigen, denkenden Einzelwesen gestaltendes Vermögen zu betrachten, mithin als eine unlösbare Kraft des Körpes[13]). Die Kräfte der Seele sind fünffach[14]): die ernährende, empfindende, einbildende, begehrende und rationelle; während die ersten vier auch teilweise in der Pflanze und in dem Tiere anzutreffen sind, kommt die letzte, die rationelle, welche im Gehirn ihren Ursprung hat[15]), dem Menscheu allein zu כח המדבר. Alle diese fünf Seelenkräfte oder Seelenvermögen müssen auf dasselbe Princip zurückgeführt werden, so dass sie eine concrete Einheit der Seele bilden; deshalb sind auch die Kräfte, die der Mensch mit dem Tier gemein hat, ihrem Wesen nach verschieden, da der Mensch sie vermittels seiner Menschenseele, das Tier vermittels der Tierseele besitzt[16]). Was dem Menschen aber von allem anderen Geschöpfen auszeichnend unterscheidet, ist die rationelle Kraft; durch sie wird er das vollkommenste Wesen unter dem Monde[17]), ein Abbild des Universums[18]), so dass mit ihm die aufsteigende Reihe des Geschaffenen zum Abschlusse kommt[19]); sie ist die eigentliche Form des Menschen[19a]); denn sie ist es durch welche der Mensch begreift und nachdenkt, Einsicht gewinnt und Erkenntnisse erwirbt, zwischen geziemenden

---

12) M. II, Präm. 18, Cap. 1; Jes. Hath. 4, 8.

13) M. I, 32, 53, 72; III, 8, 12; Jes. Hath. 4, 9.

14) I. d. VIII C. Cf. hierzu die Stellen in Anm. 9 z. Saad.; vergl. M. III, 12, wo Maimon im allgemeineren Sinne die Seelenkräfte auf drei reduziert. Cf. Saadia, Anm. 10; vergl. M. I, 72; II, 10.

15) VIII. d. VIII C. Cf. Saad., Anm. 8.

16) I. d. VIII Cap.

17) Das. M. I, 2, 72; III, 8. Cf. ibn Daud, Anm. 12.

18) M. I, 72. Cf. Bachja, Anm. 13.

19) M. III, 13, 17. Cf. Aboth d' R. Nathan. Absch. 37.

19a) I, 69, 1, 72.

und ungeziemenden Handlungen, zwischen Wahrem und Falschem unterscheidet[20]). Ursprünglich ist sie eine blosse Anlage[21]), eine leidende Vernunft (שכל ההיולאני), und erst durch die Aneignung gewisser Erkenntnisse, die unter dem Einflusse der thätigen Vernunft (שכל הפועל) erworben werden, entfaltet sich das geistige Leben der Seele zu etwas Wirklichem und Positivem, und wird erworbene Vernunft (שכל הנקנה), oder auch gleichsam als Emanation der thätigen Vernunft, die abgesonderte (שכל הנאצל) genannt[21a]). Sie ist nach dem Ebenbilde Gottes eine einfache, unteilbare, von den Sinnen nicht wahrzunehmende Substanz[22]); sie ist nicht wie die Seele in ihrer concreten Einheit mit dem Körper verbunden, sondern absolut getrennt von ihm, jedoch steht sie während des Lebens des Menschen mit der Seele und dadurch mit dem Körper in einem notwendigen Zusammenhange, so dass sie der Möglichkeit nicht aber der Wirklichkeit nach von der Seele geschieden ist; dem Begriffe nach ist sie also etwas durch das Eingehen gewisser Erkenntnisse in die Seele objektiv Gewordenes, dem ein selbständiges Sein zukommt[23]). Sie bildet das eigentliche Ich des Menschen, macht sein wahres Wesen, seine letzte Vollkommenheit aus; demnach ist, wie die einheitliche Seele als die Form der Materie, die erworbene Vernunft gleichsam als die Form der Seele anzusehen, weil sie das positiv gewordene Ich des Menschen ist[24]). Fehlt der Seele diese Form, so ist die in ihr vorhandene Anlage, sie anzunehmen, so gut als vergeblich und zwecklos.

---

[20]) I. d. VIII Cap.; M. I, 2, 72, 53.

[21]) M. I, 34, 70. Cf. ibn Daud, Anm. 15.

[21a]) II. d. VIII C.; M. I, 34, 68, 70, 72.

[22]) M. I, 1; III, 8; Jes. Hath. 4, 8; Tesch. 8. 3. Cf. hierzu Saad., Anm 6.

[23]) M. I, 72, 32; II, Präm. 11.

[24]) I, d. VIII C.; M. I, 2; III, 11; Jes. Hath. 4, 8.

[25]) I, d. VIII C.; M. I, 7; III, 51.

Soll diese Anlage ihre Bestimmung erfüllen, so muss sie, wie schon vorher bemerkt ist, gewisse Erkenntnisse erwerben, da ja das Wesen des rationellen Vermögens eben darin besteht, dass es den Menschen in den Stand setzt, sich überhaupt Kenntnisse zu verschaffen. Diese sind doppelter Art: speculative und praktische[26]). Speculative Erkenntnisse sind solche, durch welche der Mensch das der Veränderung nicht unterworfene, so wie es wirklich ist, erkennt, d. h. sie beziehen sich auf das, was ist; die praktischen dagegen beziehen sich auf das, was sein soll. Letztere werden in zwei Klassen geteilt: in überlegende, welche auf die menschlichen Bestrebungen und Handlungen gerichtet, ethische in weiterem Sinne sind, und in künstlerische, welche sich auf das Schaffen und Hervorbringen menschlicher Werke beziehen, und ästhetische im weiteren Umfange sind. Praktisch heissen sie, weil ihr Ziel die That, während das Ziel der speculativen Erkenntnisse die Wahrheit ist. Auch diese zerfallen in zwei Unterarten, in theoretische, das sind Erkenntnisse der Grundbegriffe oder Axiome, die keiner weiteren Begründung bedürfen[27]), und erworbene Erkenntnisse[28]), aus denen die substantiell gewordene Vernunft sich bildet. Solcher giebt es vier: 1. die Erkenntnisse der Formen der entstehenden und vergehenden Dinge, welche der Mensch durch die reine intellektuelle Anschauung gewinnt; 2. die der Sphärengeister; 3 der Engel, und 4. die Erkenntniss Gottes[29]). Die drei letzten Erkenntnisse eignet sich der Mensch durch Reflexionen namentlich durch apodiktische Beweise an. Diese vier Arten der Erkenntnisse, zu deren Erlangung alle anderen Erkenntnisse, wie überhaupt jede wissenschaftliche Beschäftigung als Mittel dienen[30]), sind es also allein, welche die leidende

---

[26]) Das.

[27]) II. d. VIII C.; M. I, 51.

[28]) II. d. VIII Cap.

[29]) Mischnahcom. zu Aboth 3, 17; M. I, 49, 68, 72, 58; II, 2, 4, 5; III, 9, 13, 8.

Vernunft zu etwas Wirklichem, Realem gestalten, da sie durch die Selbstthätigkeit des rationellen Vermögens gewonnen werden, welches als Form diese als Formen oder einfache Wesen in sich aufnimmt und sich mit ihnen identificiert. Sie bleiben dem Erkennenden nicht etwas Aeusserliches und Gegenständliches, sondern sie bilden vielmehr sein wahres Wesen, sein Ich, so dass der Träger der Vernunft, die Vernunft und die Vernunfterkenntnis ein und dasselbe ist[30]).

Wie bereits angedeutet wurde, erfolgt der Uebergang der leidenden zur erworbenen Vernunft, wenn auch durch die Selbstthätigkeit und durch die freie intellektuelle Selbstbestimmung des rationellen Vermögens, dennoch unter dem Einfluss und der Wirkung der thätigen Vernunft oder des wirkenden Geistes (שכל הפועל), da jeder Fortschritt von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, eine bewegende Ursache von derselben Gattung ausserhalb des eigenen Rahmens haben muss. Diese thätige Vernunft ist also keine Kraft der menschlichen Seele und sie befindet sich ausserhalb des menschlichen Geistes. Sie ist ein stoffloses Wesen und daher wirkt sie nicht durch Berührung; auch ist sie keiner Veränderung unterworfen, ihre Thätigkeit ist vielmehr eine ununterbrochene; sie ist die letzte der zehn stofflosen Vernunftwesen (שכלים הנפרדים) und wird אישים[31a]) genannt[32]). Aus dem soeben Gesagten geht hervor, dass auch bei der Verbindung von Körper und Seele, d. h. bei dem Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit des Lebens der Einfluss der thätigen Vernunft notwendig ist[33]). Diese Verbindung hat die göttliche Weisheit beschlossen, damit die Seele

---

[30]) V. d. VIII C.; M. I, 34.

[31]) Mischnahcom. z. Aboth 3, 17; M. I, 1, 62; III, 51.

[31a]) Jes. Hath. 4, 6. Cf. hierzu Minr. R. Gen. C. 75, 84; Tanch. Absch. Wajesch.

[32]) M. I, 55, 68; II, 18. Prämisse, 4, 6, 12, 18; III, 52; Jes. Hath. 4, 6.

[33]) Jes. Hath. Das.

den Körper lenke und beherrsche und seine Begierden einschränke[34]; das ist ihr dadurch möglich, dass aus ihr durch Aneignung von Kenntnissen die moralischen und intellektuellen Tugenden entspringen, durch welche der Mensch seine Leidenschaften besänftigt und in den Stand gesetzt wird, das Schlechte, wozu ihn der Stoff verleitet, zu fliehen[35]. Je nach der Art dieser Seelenherrschaft unterscheiden sich die verschiedenen Grade der Vollkommenheit der Menschen, da der Mensch ursprünglich seiner Natur nach weder Tugenden noch Fehler hat[36]. Andererseits richten sich wiederum die Eigenschaften der Seele nach der Beschaffenheit des Körpers, indem jede Veränderung auf die Seele einwirkt[37]. Da nun bei gesundem Körper die Seele ihre Werkzeuge gesund und wohlbehalten findet, und deshalb leichter ihr Ziel erreichen kann, so soll sich der Mensch nicht kasteien, sondern vielmehr für die Verlängerung seines Daseins Sorge tragen[38], ohne jedoch der Genusssucht sich hinzugeben[39]; denn die Schöpfung ist nur zur Ehre des Schöpfers vorhanden[40], und erst nach dem Besitze der Erkenntnisse der erworbenen Vernunft namentlich der Gotteserkenntnis, hat der Mensch begonnen für seine menschliche Bestimmung zu wirken, wie auch vor dieser Vernunftentwickelung von einer wahren Herrschaft

---

[34]) M. III, 8. Cf. Kusari, Anm. 12; Bachja, Anm. 16.

[35]) II. d. VIII C.; M. Das.

[36]) IV. u. VIII. d. VIII, C.; Cf. Jebam 22 a, 48 b; Bechor. 47 a; Jom. 22 b; Sabb. 119 b. Talm jer. Berach. Absch. 2; Meg. Absch. 1; Midr. R. Deuter. C. 7.

[37]) M. III, 12, 27. Cf. Erub. 41 a; Bez. 32 b.

[38]) IV. u. V. d. VIII C.; Deoth 4, 1; M. III, 27. Cf. Kusari, Anm. 17.

[39]) IV. u. V. d. VIII C.; M. III, 8, 12; I, Einl. Cf. Aboth 2, 9; 6, 4, 5; Ab. d' R. Nath. Absch. 28.

[40]) M. III, 12. Cf. Aboth 6, 12; Aboth d' R. Nath. Absch. 41; Jom. 38 a; Schek. 8 b.; Vergl. M. III, 13, 25. Cf. hierzu ibn Gabir., Anm. 4; Berach. 61 b; Sabb. 77 b; Sanh. 98 b.

der Seele über die sinnlichen Triebe nicht die Rede sein kann[41]). Daher ist es Aufgabe und Lebenszweck des Menschen, durch geistige Selbstthätigkeit die leidende Vernunft zu positiver umzubilden, um dadurch Gott zu erfassen, soweit es dem Menschen hinieden möglich ist[42]). Demnach sollen alle seine Handlungen, sein Thun und Lassen und alle seine Reden so eingerichtet sein, dass sie ihm zu diesem Ziele führen[43]), um ihm dadurch eine Verbindung mit dem göttlichen Geiste, wie sie sich in der Prophetie äussert, die eine Emanation des göttlichen Geistes ist und die vollkommenste Stufe ausmacht, welche der Mensch auf Erden erreichen kann[44]), zu ermöglichen. Wie die Sittlichkeit die Erlangung dieses Zieles befördert[45]), so sind die intellektuellen wie die moralischen Fehler die Scheidewände, welche den Menschen von Gott trennen[46]). Um den Menschen für seine Thaten verantwortlich machen zu können, sind ihm alle seine Handlungen anheimgestellt, indem ihm hinsichtlich ihrer velle Willensfreiheit gelassen wird; er hat also die freie Selbstbestimmung das Eine zu thun, das Andere zu meiden, ohne dass irgend ein Zwang noch irgend ein Einfluss von aussen auf ihn einwirkt[47]), so dass ihn gemäss seines Thuns wenn nicht schon in dieser so doch in jener Welt eine entsprechende und gerechte Vergeltung trifft[48]). In dieser freien Selbstbewegung liegt eben die in den menschlichen Verhält-

---

[41]) M. I, Einl., 7, 15; III, 54. Cf. Aboth 2, 17; Derech. Erez, Absch. 8.

[42]) V. d. VIII C.; M. I, Einl.; III, 8, 27, 51, 54.

[43]) VIII Cap. das.; M. I, 39; III, 8, 12, 51. Cf. Aboth 2, 12; Ned. 62 a; Derech Erez suta, Absch. 2.

[44]) M. II, 36.

[45]) M. I, 34; II, 36; III, 56. Cf, ibn Daud., Anm. 16 a; Aboth 2, 9; Berach 17 a.

[46]) VII. d. VIII C. Cf. Chag. 16 a; Sota 3b.

[47]) VIII. d. VIII C.; M. II. 7; III, 17 Cf. ibn Gabirol, Anm. 9; vergl. M. II, 48; Stein, die Willensfr., p. 23 ff.; Knoller, das Probl. d. Willensfr., p. 68 ff.

[48]) VIII. C. das.; Tesch. 9, 1. Cf. ibn Gabirol, Anm. 10.

nissen sich kundgebende scheinbare Regellosigkeit indem manche Tugendhafte ein unglückliches und betrübtes, manche Lasterhafte ein glückliches und heiteres Leben zubringen, da die Menschen die Uebel, an welchen sie leiden, grösstenteils sich selbst durch ihre eigenen Taten zuziehen; denn es sind drei Arten des Uebels zu unterscheiden: 1.) die, welche den Menschen aus der Natur des Werdens und Vergehens ihres Stoffes entspringen; 2.) solche, welche sich die Menschen gegenseitig durch Gewalt und Ungerechtigkeit zufügen; 3.) die, welche die Menschen durch ihre eigene Handlungen sich zuziehen, und diese letzteren sind eben die häufigsten. Somit können wir der Gottheit selbst auf gar keine Weise Ungerechtigkeit beimessen, da sowohl das Gute als das Böse, welches den Menschen hinieden widerfährt, in der Natur der Menschen liegt, und die Folge ihrer eigenen Taten ist; so dass es keinen Tod ohne Sünde giebt, kein Leiden ohne Unrecht [49]). Von einem Leiden des wahren Weisen kann jedoch nicht gesprochen werden, da seine Glückseligkeit nicht in eingebildeten Gütern, wie Gesundheit, Reichtum besteht, sondern lediglich in der Gotteserkenntnis, und kein Unglück ist imstande ihm diese, nachdem er sie erlangt hat, zu trüben [50]). Die Handlungen der Menschen werden durch Gesetze, Gebote und Verbote, die uns vom Schöpfer gegeben sind, und deren Grund wir oft nicht einzusehen vermögen [51]), bestimmt. Der Zweck des Gesetzes ist die Beförderung des geistigen und leiblichen Wohles, Eudämonismus, so dass der Mensch sich des besten Zustandes in allen seinen irdischen Verhältnissen erfreuen, und seine Vernunft in Wirksamkeit treten kann [52]). Durch

---

49) M. III, 12, 16. Vergl. hierzu die Stelleu M. III, 17, 18, 23, 51, welche sich teilweise zu widersprechen scheinen.

50) M. III, 23, Cf. Sabb. 88b; Jom. 23a; Gittin 36b.

51) M. III. 26. Cf. Jom. 67b; Nidd. 9a; Midr. R. Num. C. 19; Tanch. Num. Absch. Chuk.; Schoch. Tob, Absch. 9; Jalk. z. Num. §. 759.

52) Das. und 27. Cf. Saadia, Anm. 12.

die Beobachtung der Gebote erlangen wir hinieden die wahre Glückseligkeit, wodurch wir uns auch das ungetrübte Glück des jenseitigen Lebens, die vollständige Gotteserkenntnis erwerben. Denn auf Erden ist die Aneignung dieser ausgeschlossen, da der Mensch ein auf materieller Grundlage existierendes Vernunftwesen ist. Erst nach dem Tode kann diese höchste Vollkommenheit, Gott zu erkennen, erreicht werden, und zwar durch die von der Materie getrennte menschliche Vernunft[53]).

Ist der Stoff nicht mehr fähig, die Form länger beizubehalten, so verlässt die Form den Körper, d. h. der Tod tritt ein. Der Körper bleibt, wenn die bewegende Kraft, die Seele, sich von ihm entfernt, solange bis er sich in die vier Elemente aufgelöst hat, das, was er gewesen ist, jedoch ohne die Fähigkeit der Bewegung[54]). Die Vernichtung des Körpers ist verursacht durch den Prozess des Werdens und Vergehens, den die Welt im fortwährenden Wechsel der Materie durchzumachen hat[55]). Mit der Zerstörung des Körpers ist auch zugleich die Vernichtung der Seele verbunden, da diese keine selbständige Substanz bildet, und als Kraft des Körpers denselben nicht überdauern kann[56]). Die erworbene Vernunft dagegen, welche eine vom Körper unabhängige Substanz ist, fällt nicht dem Lose des Körpers anheim, sondern sie dauert auch nach der Zerstörung desselben noch fort, sie ist unsterblich[57]). Nur sie hat Anteil an dem jenseitigen Leben, welches ewig dauernd ist[58]). Jeder Israelit, selbst wenn er gesündigt hat[59]), sowie alle frommen Nichtjuden, welche die sieben noachidischen Gebote

[53]) VII. d. VIII C. Cf. Bachja, Anm. 39.

[54]) Jes. Hath. 4, 9; M. I, 72; II. Prämisse 17, C. 10.

[55]) M. III, 8, 12.

[56]) Jes. Hath. das.; M. I, 40, 41, 70.

[57]) Jes. Hath. das.; M. I, das., 30; III. 22.

[58]) Tesch. 8, 1. M. II, 27; III, 27. Cf. hierzu Saad., Anm. 50.

[59]) Tesch. 3, 5. Cf. Sanh. 90 a; vergl. hierzu die Stellen in Anm. 28 z. Saadia.

beobachtet haben [60]), geniessen das Glück des Jenseits; doch giebt es vierundzwanzig Kategorien von Israeliten, welche, obgleich sie Israeliten sind, dennoch keinen Anteil an dem jenseitigen Leben haben [61]), wenn sie nicht vor ihrem Tode Busse thun [62]). Bei der Vergeltung im Jenseits werden die Thaten der Menschen von Gott geprüft und erwogen [63]). Von der jenseitigen Belohnung können wir uns jedoch hier auf Erden keine Vorstellung machen, da der Mensch keine Annehmlichkeit des blossen Geistes kennt, auf den allein sich doch die Belohnung des zukünftigen Lebens bezieht [64]). Die Geläuterten erreichen nach dem Tode die Stufe der Engel, ja sogar noch eine höhere [64]) und finden in der Annäherung und Erkenntnis Gottes die höchste Lust, worin ihre ewige Belohnung besteht [66]). Jedes körperliche Vergnügen dagegen ist ausgeschlossen, da der Körper sowohl, wie auch jede Ausübung einer guten Handlung nicht mehr vorhanden ist [67]). In dem Verluste dieses glückseligen Lebens besteht die grösste Strafe der Frevler [68]). Ganeden ist nicht ein Ort für die Belohnung im Jenseits, sondern ein angenehmer, fruchtbarer Ort, den die Juden höchstwahrscheinlich in diesem Leben erreichen werden. Ebenso ist Gehinnom die Bezeichnung für eine Strafe der Frevler auf Erden [69]).

---

60) Das.; Melachim, 8, 11. Cf. Saadia, Anm. 27.

61) Tesch. 3, 5. Cf. Bab. Mez. 58b; Sanh. 90a, 108a; Rosch ha-Schan. 17a.

62) Das. Cf. Kidd. 40b; Bab. Mez. 59a; Talm. jer. Sanh. Absch. 10; Pesikta, Pisk. 25.

63) Tesch. 3, 3. Cf. Bachja, Anm. 41.

64) Mischnahcom. Absch. Chelek; Tesch. 8, 6, 7. Cf. Bachja, Anm. 55.

65) Mischnahcom. das. Cf. Gabirol, Anm. 11.

66) Das.; Tesch. 8, 1, 2. Cf. Einl., Anm. 44.

67) Tesch. 8, 2, 9, 1, Cf. Berach. 17a; vergl. hierzu die Stellen in Anm. 48 z. Saad.; Sabb. 30a; Abeth d' R. Nathan, Absch. 12.

68) Mischnahcom. das.; Tesch. 8, 5. Cf. Anm. 61.

69) Mischnahcom. das.

Die messianische Zeit, welche die Israeliten auf Erden erwarten, wird durch die besondere Bussfertigkeit Israels herbeigeführt [70]). Das jüdische Reich wird wieder hergestellt, von einem erhabenen und mächtigen König, einem Abkömmling Davids, regiert werden [71]). Die Juden ziehen nach Palästina, und Friede wird herrschen bei ihnen und allen anderen Nationen. Auch die Prophetie wird weit verbreitet sein unter den Juden [72]), die ein langes Leben erreichen werden [73]). Im Uebrigen wird sich in der Welt keine Veränderung vollziehen [74]). Die Auferstehung, d. h. die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper, wird als Grundsatz der mosaischen Lehre angenommen [75]). Nur die Gerechten werden derselben teilhaftig [76]); sie werden jedoch nach einer gewissen Zeit wieder sterben [77]). Dieses nochmalige Erdenleben soll ihnen ermöglichen sich eine grössere Würdigkeit für das jenseitige Leben zu verschaffen.

Welche Stellung Maimonides in der Frage über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu seinen jüdischen Vorgängern einnimmt, lässt sich aus der vorhergehenden Darstellung leicht erkennen. Mehr oder weniger abweichend von allen diesbezüglichen jüdischen Ansichten, hat er sich ein eigenes System gebildet. Die meisten Berührungspunkte hat er noch mit seinem letzten Vorgänger Abraham ibn Daud. Wie dieser lehrt auch er die Potentialität des Denkvermögens, welches erst durch die thätige Vernunft zur

---

70) Tesch. 7, 5. Cf. Saad., Anm. 20, 22.

71) Mischnahcom. das. Cf. Kusari, Anm. 33.

72) Das. Cf. Saad., Anm. 34.

73) Das. Cf. Saadia, Anm. 39.

74) Das.; Tesch. 9, 2. Cf. Saad., Anm. 21.

75) Mischnahcom. das.; מאמר תחיית המתים Cf. Sanh. 90 ff.; vergl. hierzu Saad., Anm. 25.

76) Mischnahcom. Das. Auffallend ist es, dass Maimonides hier als Beleg den spät verfassten Midrasch (Rabb. Gen. Cap. 13) anführt, während sich dieselbe Stelle in Talm. babl. Taan. 7 a findet. Vergl. Saadia, Anm. 28.

77) Das. Cf. Einl., Anm. 61.

Actualität sich entfaltet. Währcnd jedoch Abraham ibn Daud die Seele als eine Substanz annahm, der eine Unsterblichkeit zukommen kann, betrachet Maimonides die einheitliche concrete Seele als eine Kraft des Körpers, welche wie dieser mit dem Tode vergeht. Die erworbene Vernunft allein, die vom Körper trennbare Substanz, ist nach Maimonides unsterblich.



ANHANG.

Die Unsterblichkeitslehre der jüdischen Philosophen des Mittelalters bis auf Maimonides im Verhältnis zur herrschenden Philosophie.

Nachdem wir in der vorangehenden Arbeit bestrebt waren, das Verhältnis der jüdischen Philosophen zu Bibel und Talmud nachzuweisen, wollen wir es im vorliegenden Capitel versuchen, in wenigen Sätzen den Standpunkt dieser Philosophen im Verhältnis zur griechischen Philosophie unter besonderer Berücksichtigung Plato's und Aristoteles' zu beleuchten, um so ein klares Bild zu gewinnen, inwiefern diese die Geistesrichtung der jüdischen Philosophen beeinflusst haben:

Wie Plato den Menschen aus Materie und Seele, und Aristoteles aus Stoff und Form entstehen lässt, so ist er nach den jüdischen Philosophen, selbstverständlich ohne irgend welche Beeinflussung, aus Körper und Seele zusammengesetzt. Und wie Plato und Aristoteles die Präexistenz, Ersterer auf das λογιστικόν[1]) oder νοῦς[2]), Letzterer auf das ποιοῦν[3]) oder νοῦς ποιητικός — wie es die Späteren nennen — anwendet, so stimmen auch darin mit Ausnahme ibn Daud's[4])

---

[1]) Cf. Phädr. 245 C. f.; Meno 86A; die entgegengesetzte Anschauung von der an den Leib gebundenen, somit sterblichen Seele (vergl. Tim.), scheint nicht Plato's wissenschaftliche Ueberzeugung zu sein. Vergl. Zeller, Grundriss e. Gesch. d. griechisch. Phil., Leipzig 1889, p. 127, 130.

[2]) Cf. Phileb. 22 C.

[3]) Cf. de gen. et corr. II, 3.

[4]) Ibn Daud nimmt nur eine potentielle, aber keine actuelle Präexistenz an.

alle[5]) von uns behandelten Philosophen überein[6]). Analog der Aristotelischen Anschauung[7]) finden wir bei Maimonides die Präexistenz die thätige Vernunft beschränkt. Ganz auf Aristotelischem Boden[8]) und im teilweisen Anschlusse an Plato, der drei verschiedenen Seelen annahm[9]), stehen unsere Philosophen, Bachja ausgenommen[10]), wenn sie der Seele drei Kräfte zuschreiben[11]). Während Saadia gleich Plato (λογιστικὸν; θυμός, θυμοειδὲς: τό ἐπιθυμητικόν, φυλοχρηματον) diese drei Kräfte: „intellectuelle", „begehrende" und „zornige" nennt, stimmen die übrigen Philosophen bezüglich der Benennung dieser Kräfte mit Aristoteles (τό θρεπτικόν; τό αἰσθητικόν; νοῦς) überein, wenn sie dieselben mit „vegetative", „animalische" und „rationale" bezeichnen.

Das Wesen der Seele ist nach unseren Philosophen, wie nach Plato[12]) und Aristoteles[13]), eine einfache, rein geisttge, subtile Substanz; unter Aristotelischem Einfluss, aber in ausgedehnterem Sinne, will Maimonides jedoch diese Eigenschaften nur der thätigen und erworbenen[14]) Vernunft verliehen wissen. Ebenso der Aristotelischen Ansicht folgend hat schon ibn Daud einen doppelten νοῦς, den νουςποίητικός und

---

[5]) Ibn Gabriol übergeht diesen Punkt in seiner von uns angeführten Abhandlnng stillschweigend.

[6]) Die Präexistenz bei den jüdischen Philosophen ist nicht wie die der griechischen — welche die Ewigkeit in sich einschliesst — aufzufassen, sondern lediglich im Verhältnis zu ihrem Körper.

[7]) Cf. de an. II, 2; III, 5; de gener. anim. II, 3; de gen. et corr II, 3.

[8]) Cf. de an. III, 8.

[9]) Cf. Rep. IV, 441 b; Tim. 77 b; anders Überweg, Grundriss der Gesch. d. Phil. d. Altertums, Berlin 1886, p. 168; vergl. Zeller, Grundriss etc. p. 133, 174.

[10]) Nach Bachja besitzt die Seele mehrere Kräfte; ibn Gabriol äussert sich auch diesbezüglich in keiner Weise.

[11]) Maimonides hat jedoch auch fünf Seelenkräfte angenommen. Cf. hierzu de anima. II, 1; Ueberweg, Grundriss etc. p. 220.

[12]) Cf. Phileb. 30 A; Tim. 41 D f., 69 C f.

[13]) Cf. de gen. et corr. II, 3; de an. III, 5.

νοῦς παθητικός, und ibn Esra die Theorie von der „tabula rasa“ angenommen.

Diese Seele, die von aussen her in den Körper eintritt, womit sich auch Plato's und Aristoteles'[15]) Ansicht decken, hat nach Bachja wie bei Aristoteles, ihren Sitz im Körper; mehr nach Plato's Anschauung neigend, wonach die Vernunft ihren Sitz im Kopfe, der Mut in der Brust und die Begierde im Unterleibe hat[16]), finden wir bei ibn Esra den drei Seelenkräften drei verschiedene körperliche Organe als Sitze zugewiesen, nämlich: die Leber für die vegetative Kraft, das Herz für die animalische, das Gehirn für die rationale[17]). Uebereinstimmend mit Plato, der die Seele als ἀρχὴ κινήσεως[18]) und Aristoteles, der sie als ἐντελέχεια[19]) des Leibes ansieht, betrachten die jüdischen Philosophen dieselbe als diejenige, die den Körper zu seiner Vollendung, zu seiner Vollkommenheit bringt; ja ganz im Sinne Aristoteles, ist der Körper nach ihnen nur um der Seele willen vorhanden, und mit Plato und Aristoteles fassen sie denselben als ein Grab und Kerker der Seele, als Ursache aller Mängel und Unvollkommenheiten, als den Grund aller Begierden und Störungen der geistigen Thätigkeit auf; so dass die Seele — genau nach Plato[20]) — stets bestrebt sein möge, sich sobald als möglich von dem Leibe zu befreien, um aus

---

14) Merkwürdig, dennoch erklärlich ist es, dass Maimonides abweichend von Aristoteles neben der thätigen Vernunft auch eine subtile, von dem Körper absolut getrennte, erworbene Vernunft annimmt; da er hierzu infolge seiner Annahme von Lohn und Strafe im Jenseits, die in seiner Philosophie eine bedeutende Rolle spielt, genötigt war. Diese Theorie wäre sonst hinfällig und unannehmbar.

15) Cf. de gen. et. corr. II, 3.

16) Cf. Rep. IV, 435 B ff.; Tim. 68 C f., 72 D; Phädr. 246.

17) Nach Saadia und Kusari soll der Sitz der Seele das Herz sein, während nach Maimonides das Gehirn die Stätte der rationellen Kraft sei.

18) Cf. Phaedr. 245.

19) Cf. de part. an., I, 5.

20) Cf. Phaedr. p. 62b, 66b.

dieser vergänglichen in die ewige Welt, in die des Verstandes zu gelangen.

Was die Unsterblichkeitslehre unserer jüdischen Philosophen im Verhältnis zu ihren griechischen Vorgängern und Voranleuchtern selbst anlangt, glauben wir des richtigen Verständnisses halber vorerst auf die Unterschiede, ja sogar auf den contradiktorischen Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles mit Bezug auf diese Lehre aufmerksam machen zu müssen. Während Plato dieselbe in ihrem weitesten und vollsten Umfange annahm und zu ihrer Argumentation fünf Beweise anführte[21]), so müssen wir diejenige des Aristoteles, um streng zu urteilen, als eine negative auffassen, da er sie nur auf den νοῦς ποιητικός bezieht[22]), der von aussen in den Menschen eingeht und keinen Teil desselben bildet[23]). Nach dieser Voraussetzung erst kann es uns nicht mehr befremden, wenn Maimonides, der sich sonst so gerne an die Aristotelische Anschauung anlehnt, in unserem Falle eine Ausnahme macht, indem er die Unsterblichkeitslehre noch auf die von ihm angenommene erworbene Vernunft ausdehnt[24]). Hinsichtlich der anderen Philosophen halten

---

[21]) Cf. Phaedr. 245 C. f.; Meno 86 A; Phädo, 62 — 107; Rep. X, 608 C. ff., der erste dieser Beweise, der sich auf das kosmologische Gesetz des Ueberganges der Gegensätze ineinander stützt, — wonach, wie die Lebenden zu Toten werden, so die Toten wieder zu Lebenden werden müssen, der übrigens schon im Talmud (Sanh. 91 b) als Beleg für den Auferstehungsglauben vorkommt, scheint diesen Glauben, wenn auch nicht anzunehmen, so mindestens ihn doch nicht zu perhorrescieren.

[22]) Cf. de an. III, 5.

[23]) Aristoteles muste, um mit seinen übrigen Lehren, besonders mit der der Leugnung einer jenseitigen Vergeltung nicht im Widerspruche zu geraten, die Unsterblichkeitslehre auf den νοῦς ποιητικός beschränken.

[24]) Cf. Anm. 14.

[25]) Wenn jedoch Plato die Unsterblichkeit blos auf das λογιστικόν einengt, so geschah es deshalb, weil er drei verschiedene Seelen angenommen; während unsere Philosophen drei Kräfte einer und derselben Seele zugeschrieben haben.

sich dieselbenmehr oder weniger an Plato[25]). Was besonders hervorgehoben zu werden verdient, ist der Umstand, dass kein einziger unserer Philosophen, im Gegensatze zu Plato, die Seelenwanderung annahm; nach manchen sogar besteht die jenseitige Strafe lediglich darin, dass die Seele dem Lose des Körpers anheimfällt.




3 2044 048 363 980




3 2044 048 363 980

